Prosiidng Konferensi 60 Tahun Antropologi Indonesia

Pusat Kajian Antropologi, Departemen Antropologi,
Gedung B (Tapi Omas Ihromi) Lantai 1
Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia 16424
puska.antrop.ui@gmail.com (+62)21 78881032

ISBN 978-602-51002-1-5

Prosiding Konferensi 60 Tahun Antropologi Indonesia

60 Tahun Antropologi Indonesia

Refleksi Kontribusi Antropologi untuk Indonesia

**Pusat Kajian Antropologi, Departemen Antropologi,
Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik,
Universitas Indonesia**

PROSIDING
KONFERENSI 60 TAHUN ANTROPOLOGI INDONESIA

60 Tahun Antropologi Indonesia:
Refleksi Kontribusi Antropologi untuk Indonesia

FISIP, UI – Depok
14 – 15 September 2017

Pusat Kajian Antropologi, Departemen Antropologi,
Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik,
Universitas Indonesia

PROSIDING KONFERENSI 60 TAHUN ANTROPOLOGI INDONESIA

60 Tahun Antropologi Indonesia: Refleksi Kontribusi Antropologi untuk Indonesia

Editor:
Achmad Fedyani Saifuddin
Sri Paramita Budhi Utami
Prisinta Wanastri
M. Arief Wicaksono

Tata Letak dan Desain Sampul
M. Arief Wicaksono

Penerbit:
Pusat Kajian Antropologi, Departemen Antropologi,
Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia
Gedung B. Lantai 1, Kampus Depok - 16424

Cetakan Pertama, 2017

Hak cipta dilindungi oleh Undang-undang
Dilarang mengutip atau memperbanyak
sebagian atau seluruh buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit

ISBN 978-602-51002-1-5

Antropologi dan Refleksi Kontribusi Kita: Pengantar

Antropologi sebagai sebuah disiplin yang berada dalam persinggungan antara ilmu sosial dan humaniora, secara aktif turut berkontribusi dalam pembangunan dan transformasi sosial di Indonesia. Secara spesifik, antropologi turut berperan menyumbang konsep-konsep kunci dan pendekatan dalam membangun teknokrasi di Indonesia di berbagai wilayah dan sektor—baik yang dilakukan pemerintah maupun masyarakat.Konsep-konsep seperti misalnya *indigeneity,* kearifan lokal, dan modal sosial (*social capital*) kini tidak hanya dibicarakan dalam ruang-ruang kelas di universitas atau dalam diskusi-diskusi akademik saja, tetapi juga secara intensif dikembangkan oleh aktor-aktor pembangunan dalam penyelidikan dan diagnosa guna melahirkan solusi-solusi teknis berupa program-program intervensi sosial untuk memperbaiki masyarakat.

Keterlibatan disiplin antropologi dalam ranah praktis di Indonesia adalah fakta yang tak dapat dipungkiri. Minat dari para antropolog untuk melibatkan diri secara praktis dalam mendorong proses transformasi sosial di Indonesia juga terus tumbuh. Pertanyaan yang penting sebagai bahan refleksi kita bersama kemudian adalah: Sejauhmana kiprah dalam ranah praktis tersebut berkontribusi pada perkembangan disiplin antropologi di Indonesia? Bagaimana dan apa saja implikasi dari penggunaan konsep-konsep dan pendekatan antropologi dalam ranah praktis tersebut?

Pusat Kajian Antropologi Universitas Indonesia telah mengundang para peneliti, mahasiswa, dosen, praktisi, birokrat dan aktivis untuk berpartisipasi menyumbangkan pemikiran dalam forum Konferensi 60 Tahun Antropologi Indonesia ini berdasarkan penelitian atau kegiatan pemberdayaan masyarakat berkaitan dengan tema-tema: Transformasi sosial dan pembangunan: mencakup implementasi program-program intervensi sosial, pemberdayaan masyarakat, CSR (*corporate social responsibility*), pengentasan kemiskinan dan ketimpangan sosial; Gerakan sosial: mencakup dinamika gerakan sosial berbasis identitas adat dan transformasi agraria; dan Politik identitas dan multikulturalisme: mencakup hubungan antar suku bangsa dan umat beragama, seksualitas dan gender dalam konteks dinamika politik.

Depok, 20 September 2017

Pusat Kajian Antropologi
Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik
Universitas Indonesia

DAFTAR ISI

Pengantar **iii**
Daftar Isi **iv**
Panel 1 Gerakan Sosial **1**

Demonstrasi Papua Merdeka dan Penolakan Otonomi Khusus Papua:
Simbol Perlawanan Orang Papua terhadap Sistem Kekuasaan
Pemerintahan Pusat di Tanah Papua: Studi Kasus Kegiatan
Demontrasi Orang Papua di Kota Jayapura 2

Tari Galangi: Ekspresi Seni dan Gerakan Sosial Kelompok
Walaka dalam Struktur Masyarakat Buton 18

Gerakan Sosial *Facebook* Komunitas Pekerja Proyek di Sulawesi Tenggara:
Sebuah Tinjauan Terhadap Aksi, Advokasi dan Refleksi Gerakan Sosial 26

Space, Place And Social Movement: Resistensi Nelayan
Kamal Muara dalam Pembangunan Pesisir Teluk Jakarta 39

Ulun Pagun: Konstruksi Identitas Orang Tidung di Pulau Sebatik 55

Panel 2 Kemaritiman **65**

Bugis-Ambon: Sebuah Konstruksi Identitas Dalam Bingkai Keindonesiaan 66

Pelayaran dan Reproduksi Wawasan Geo-Sosio-Budaya Naritim di Negara Kepulauan:
Sebuah Fokus Antropologi Maritim Indonesia 78

Bukan Anak *Negeri*: Relasi Warga Maluku Keturunan Buton Dengan Adat
di Kepulauan Maluku 95

Pajak : Pilihan Jaminan Konsumsi Rumah Tangga Petani Sagu di Desa Sungai Tohor 106

Kongkow sambil Ngopi Bareng Nelayan: sebuah Pendekatan dalam
Implementasi Pengelolaan Akses Area Perikanan di Taman Nasional Kep. Seribu 117

Panel 3 Politik Identitas dan Multikulturalisme **125**

ISIS di Indonesia: Studi tentang Jaringan, Strategi, Kepemimpinan
dan Ideologi Jamaah Ansharud Daulah (JAD) 126

Makna Kejahatan Dalam Kebudayaan Indonesia: Studi Tentang Beberapa Perilaku Menyimpang 158

Perempuan, Tradisi Dan Komunitas 169

'Kerabat' dan 'Bukan Kerabat' dalam Narasi Budaya Politik Desentralisasi Di Indonesia 177

Observation about Agustusan On Suburb Village: In Changing Under/Between
The Dynamics of Cultural Revival and Islamization 186

The Living Quran: Studi Kasus Tradisi Baraja Mangaji Satahun Quran
Di Masyarakat Ampek Angkek Kabupaten Agam Sumatera Barat. 193

Panel 4-5 Transformasi Sosial dan Pembangunan **203**

Menembus Batas Mencerdaskan Bangsa 205

Bangga Jadi Indonesia dari Ujung Kampung 217

Kolaborasi Antropolog – Desainer dalam Pengembangan Ekonomi Kreatif di Daerah: Sebuah Pengalaman 226

Living with Societies: Etnografi Dan Pemberdayaan Masyarakat 241

Pemberdayaan Masyarakat Terdampak Pembangunan (Kasus Pembangunan Waduk Jati Gede di Sumedang Jawa Barat) 251

Mamres: Aneka Pendekatan Blusukan Versi Etnik Biak yang Terancam Punah 267

Otonomi Daerah, Adat, Dan Gambir: Produksi Tanaman Keras di Indigenous Frontier di Sumatera Barat 279

Peran Modal Sosial untuk Kemandirian Masyarakat Umalu Kabupaten Sumba Timur dalam Penanggulangan Tuberkulosis Paru 286

Berkawan dengan Sampah: Fenomena *High Modernity* pada Pemukiman di Pesisir Utara Jakarta 296

Memberdayakan atau Memformalkan? Kebijakan Kebudayaan Terhadap Komunitas Adat di Indonesia 306

Transformasi Pembangunan Pendidikan Gotong-Royong Berbasis Potensi Lingkungan: Pendekatan Sosio-Budaya 318

Refleksi terhadap Gerakan Literasi Nasional: Suatu Kajian Kritis Antropologi Pembangunan 325

Panel 6-7 Masalah-masalah Multikulturalisme **338**

Dinamika Keberagaman Masyarakat dalam Transisi, Dualisme Konflik dan Integrasi Menuju Masyarakat Multikultural 340

Radikalisme dan Terorisme: Perspektif Antropologi dan Analisis Kebijakan di Indonesia 348

Decision Pattern Within Map of Political Cultures Search For Transformation in Organization 358

Praktik Multikulturalisme di Sekolah 368

Antropologi Pendidikan dan Pendidikan Antropologi: Perlukah dan Mungkinkah di Indonesia? 377

Identitas Etnis dan Perasaan Berkelompok Perkampungan Masyarakat Betawi 392

Antropolog kemana? (Melacak peran antropologi mengatasi berbagai persoalan bangsa) 407

Mengkongkritkan Multikulturalisme: Belajar dari Relasi Jawa Cina di Lasem Rembang 419

Kebudayaan Sensitif Kaitannya Dengan Hubungan Antar Sukubangsadi Kota Makassar 434

Penelitian Tindakan Terhadap Upaya Regenerasi Pembuat Kaghati
Roo Kolope di Desa Adat Wale—ale, Kecamatan Tongkuno Selatan, Kabupaten Muna 445

Membaca Hubungan Negara Dengan Agama Melalui Forum Kerukunan Umat Beragama 454

Border Trade Agreement dan Integrasi Ekonomi di Perbatasan
(Kajian terhadap Perdagangan Lokal di Perbatasan Indonesia dan Malaysia di Sebatik-Nunukan) 462

Abstrak-abstrak lainnya **472**

Catatan Penutup **483**

JADWAL KEGIATAN

14 September 2017		
Kegiatan	**Waktu**	**Detail**
Registrasi Ulang	08.00 – 08.30 WIB	
Pembukaan Konferensi	08.30 – 09.15 WIB	1. *Welcome Speech* dari Rektor UI 2. Sambutan Dekan FISIP UI 3. Laporan Ketua Departemen Antropologi FISIP UI 4. Tari/lagu penyambutan
Keynote Speech	09.15 – 10.00 WIB	1. Dr. Kartini Sjahrir (Penasehat Senior mengenai Perubahan Iklim untuk Kemenko Maritim) 2. Allan H. Feinstein (Executive Director AMINEF)
Coffe Break	10.00 – 10.20 WIB	
Sesi Presentasi	10.20 – 12.00 WIB	1. Rupert Stasch – University of Cambridge 2. Fadjar Thufail – PSDR LIPI
Makan Siang	12.00 – 13.00 WIB	
Presentasi panel	13.00 – 17.00 WIB	Peserta mempresentasikan makalah di panel masing-masing, diskusi dipimpin oleh koordinator panel 1. Gerakan Sosial 2. Kemaritiman 3. Politik Identitas dan Multikulturalisme 4-5 Transformasi Sosial dan Pembangunan 6-7 Masalah-masalah Multikulturalisme
15 September 2017		
Registrasi Ulang	08.00 – 08.30 WIB	
Diskusi Perumusan Refleksi	08.30 – 09.30 WIB	Setiap panel harus menghasilkan rumusan refleksi berdasarkan diskusi dalam presentasi makalah dan dikaitkan dengan rumusan permasalahan konferensi
Sharing session	08.30 – 09.30 WIB	Setiap perwakilan Departemen Antropologi di Universitas-universitas di Indonesia berbagi pengalaman dalam mengelola prodi antropologi
Coffe Break	09.30 – 10.00 WIB	
Diskusi Pleno dan Penutupan	11.00 – 11.45 WIB	Masing-masing koordinator panel mempresentasikan rumusan panelnya Pidato penutupan drai Ketua Pusat Kajian Antropologi UI

PANEL 1
GERAKAN SOSIAL

Demonstrasi Papua Merdeka dan Penolakan Otonomi Khusus Papua: Simbol Perlawanan Orang Papua terhadap Sistem Kekuasaan Pemerintahan Pusat di Tanah Papua: Studi Kasus Kegiatan Demontrasi Orang Papua di Kota Jayapura
Enos Henock Rumansara

Tari Galangi:
Ekspresi Seni dan Gerakan Sosial Kelompok Walaka dalam Struktur Masyarakat Buton
La Ode Abdul Ghaniyu Siadi

Gerakan Sosial *Facebook* Komunitas Pekerja Proyek di Sulawesi Tenggara: Sebuah Tinjauan Terhadap Aksi, Advokasi dan Refleksi Gerakan Sosial
Laxmi dan Erens Elvianus Koodoh

Space, Place And Social Movement: Resistensi Nelayan Kamal Muara dalam Pembangunan Pesisir Teluk Jakarta
Nurlaili dan Suraya Afiff

Ulun Pagun: Konstruksi Identitas Orang Tidung di Pulau Sebatik
Usman Idris dan Eliza Meiyani

Penolakan Otonomi Khusus sebagai Simbol Perlawanan Orang Papua terhadap Sistem Kekuasaan Pemerintahan Pusat: Analisa Kasus Demonstrasi Orang Papua di Jayapura

Enos Henock Rumansara
Departemen Antropologi Sosial, Universitas Cendrawasih
enosrumansara@yahoo.com

Abstrak

Artikel ini ditulis berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan penulis yang berjudul Demonstrasi Papua Merdeka dan Penolakan Otonomi Khusus Papua di provinsi Papua, tahun 2016. Penelitian ini bertujuan memahami dan menganalisis kondisi sosial-budaya, ekonomi dan politik yang berhubungan dengan maraknya demonstrasi Papua merdeka dan penolakan Otonomi Khusus Papua di Kota Jayapura-Provinsi Papua. Metode yang digunakan dalam penulisan ini adalah kualitatif dengan analisis deskripsi etnografis, sedangkan teknik pengumpulan data menggunakan observasi, wawancara dan studi pustaka. Temuan yang disampaikan dalam artikel ini adalah bahwa demonstrasi Papua Merdeka dan Penolakan Otonomi Khusus Papua merupakan Simbol Perlawanan Orang Papua Terhadap Sistem pemerintah Pusat yang menurut mereka tidak menghargai hak-hak dasar orang Papua yang dampaknya tidak mensejahtrakan mereka tetapi menambah persoalan baru yang tidak ada akhirnya, terjadinya pelanggaran HAM dan implementasi OTSUS Papua yang tidak sesuai dengan isinya. Otsus Papua tidak berjalan sesuai koridornya, aturan hukum yang diarahkan untuk menyelenggrakan sistem pemerintah masih berjalan ditempat. Perdasus yang disusun tidak bisa dijalankan oleh pemerintah daerah karena harus ada persetuajuan dari pemerintah pusat. Diharapkan pihak-pihak yang berkompeten dalam membangun Papua harus memahami dan mengetahui mengapa terjadi Demonstrasi Papua Merdeka dan penolakan terhadap Otonomi Khusus di tanah Papua. Dengan demikian pendekatan pembangunan yang selama ini diberlakukan di tanah Papua perlu tinjau kembali karena tidak memecahkan masalah tetapi menambah permasalahan.

Kata kunci: Demonstrasi, Perlawanan, Orang Papua, Pemerintah Pusat

Pendahuluan

Papua memiliki latar belakang sejarah yang cukup panjang sebelum masuk manjadi bagian dari Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Mulai dari sejarah penemuan pulau Papua pada tahun 1500-an hingga pemberian nama New Guinea oleh Yorigo Ortiz de Retes pada tahun 1545 kepada pulau Papua sekarang. Berbagai kunjungan dari luar, termasuk dari kerajaan-kerajaan di Maluku hingga pada tahun 1828 Belanda mendirikan Pos Tentara di Teluk Triton (Lobo) pantai Barat bagian Selatan pulau Papua. Pada 24 Agustus 1828, tepat Hari Ulang Tahun Raja Wilhelm ke -3 dari kerajaan Belanda, komandan tentara di Lobo meresmikan benteng *Fort de Bus,* dan sekaligus memproklamirkan bahwa Belanda menyatakan pulau Papua mulai dari 130º B.T di bagian Barat sampai dengan 141º B.T di sebelah timur secara resmi masuk kerajaan Belanda. Kemudian pada 1938 perusahan Jepang membuka perusahan di Papua dan pada tahun 1942/1943 pecah Perang Dunia Kedua, Jepang menduduki pulau-pulau di Papua. Pada tahun 1944 Amerika dengan pasukan sekutunya masuk dan menduduki tanah Papua dan saat itu Jepang menyerah. Kemudian Sekutu menyerahkan Papua (Irian Barat) kepada Netherlands Indies Civil Administration (NICA) yang mendarat bersama-sama denga kesatuan-kesatuan militer Sekutu untuk mempermudah hubungan dengan penduduk lokal Papua (Irian Barat).

Jepang menyerah kepada Sekutu dan pada kesempatan ini Indonesia mengumumkan kemerdekaan pada tanggal 17 Agustus 1945. Namun, Papua (dahulu bernama Irian Barat, kemudian Irian Jaya) tetap menjadi bagian dari pemerintahan Belanda, dan pada 15 Agustus 1962 melalui suatu pertemuan di PBB yang dikenal dengan *Perjanjian New York*. Isi perjanjian tersebut adalah : (1) Belanda menyerahkan Papua (Irian Barat) kepada Indonesia melalui United Nation Temporary Executive Authority (UNTEA) yaitu suatu badan PBB yang dibentuk untuk menangani Papua yang dilakukan pada tanggal 1 Mei 1963; (2) Mulai tanggal 1 Mei 1963 UNTEA sebagai badan yang menangani masalah administrasi pemerintahan di Papua (Irian Barat) yang kemudian menyerahkannya kepada Indonesia; (3) Akhir tahun 1969 dibawah pengawasan Sekretaris Jendral PBB dilakukan *Act of Free Choice* yang juga kenal sebagai Penentuan Pendapat Rakyat (PEPERA) di mana orang Papua memilih bergabung dengan Indonesia atau memilih merdeka; (4) pada jangka waktu tahun 1963 – 1969 (5 tahun) Indonesia membangun rasa kebersamaan orang Papua hngga tahun 1969 orang Papua menentukan status negerinya.

Pemerintah Indonesia mulai siap-siap menghadapi penentuan pendapat rakyat agar memenangkan dengan strategi-strateginya. Mulailah kebijakan pemerintah untuk membangun Papua (Irian Barat) dilakukan, namun usaha persiapan untuk memenangkan PEPERA menjadi prioritas karena melihat situasi politik di Papua cukup menantang, yaitu terbentuknya kelompok-kelompok atau organisasi yang tidak pro-Indonesia bermunculan di tanah Papua. Fakta lapangan membuktikan bahwa kelompok-kelompok orang Papua yang pro-merdeka lepas dari Indonesia mulai melakukan gerakan perjuangan Papua Merdeka yang dikenal dengan Organisasi Papua Merdeka (OPM). Pada fase inilah mulai terjadi pelanggaran HAM, yaitu terjadinya perlakuan kekerasan yang tidak manusiawi (pembunuhan, penindasan, pemerkosaan, ketidakadilan) dan lain-lainnya terhadap orang Papua. Kondisi politik ini berjalan hingga tahun 1969, PEPERA dimenangkan oleh pemerintah Indonesia, namun demikian orang Papua merasa bahwa kemenangan itu direkayasa karena tidak sesuai dengan perjanjian yang dikeluarkan dalam" Penjanjian New York", yaitu "satu orang satu suara", tetapi yang terjadi adalah perwakilan dari komunitas adat tertentu yang muncul dan mewakili orang Papua dalam penyelenggraan PEPERA itu. Walaupun demikian keputusan PBB bahwa Papua (Irian Barat) merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan dari Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

Sejak UNTEA menyerahkan sistem pemerintahan Indonesia berlaku di tanah Papua (Irian Barat saat itu) 1 Mei 1963, pemerintah Indonesia berlakukan berbagai kebijakan untuk membangun tanah Papua (Irian Barat). Namun demikian menurut orang Papua kebijakan-kebijakan tersebut merugikan orang Papua, yaitu operasi militer berjalan terus (terjadi pelanggaran HAM), kekayaan (hasil tambang, hutan, laut) orang Papua diambil ke pusat, pusat-pusat perdagangan dikuasai orang pendatang, jabatan politik dan pemerintahan diduduki dan dikuasai oleh orang luar membuat orang Papua merasa mereka bukan bagian dari Republik ini dan terkesan masih ada penjajahan di atas tanah Papua. Pada masa Orde Baru, orang Papua tidak berani untuk berbicara tentang apa yang mereka alami dan rasakan kepada publik dan pemerintah karena apabila berbicara tentang hak-hak dasar mereka maka mereka dicap sebagai separatis dan ditangkap dan dipenjarakan.

Selain apa yang dikemukakan di atas, terlihat pula bahwa berbagai kebijakan pembangunan pada Orde Baru di Indonesia pada umumnya, dan di tanah Papua pada khusunya berorientasi pada pertumbuhan ekonomi sehingga menyebabkan ketidakadilan dan

kesenjangan sosial antara orang asli dengan pendatang dan anatar pemerintah pusat dan daerah. Hal ini dikarenakan sebagian besar kekayaan daerah disedot ke pusat. Akhirnya, muncul rasa tidak puas di berbagai daerah seperti di Aceh dan Papua. Pendekatan pembangunan yang digunakan dalam proses penyelenggaraan pembangunan pada jaman Orde Baru di tanah Papua adalah pendekatan keamanan. Pemerintah melarang kritik dan demonstrasi, kebebasan pers dibatasi dan diwarnai pemberedelan Koran maupun Majalah. Untuk menjaga keamanan nasional dan atau mengatasi kelompok separatis, pemerintah memakai kekerasan bersenjata, misalnya, munculnya "Penembakan Misterius" (Petrus) atau Daerah Operasi Militer (DOM). Kondisi tersebut terus terjadi dan dilawan oleh kekuatan sosial masyarakat, namun diredam oleh resim kekuatan Orde Baru. Perjuangan masyarakat tentang keadilan akhirnya mencapai puncaknya pada 1997-1998 ketika rezim Orde Baru runtuh dan lahir Masa Reformasi. Kesempatan tersebut digunakan oleh kelompok-kelompok masyarakat yang selama masa Orde Baru mengalami perlakuan tidak adil dan penindasan yang berasal dari berbagai daerah muncul melawan pemerintah pusat dan meminta lepas dari NKRI, termasuk di dalamnya orang Papua di tanah Papua.

Kondisi yang dikemukakan di atas dialami pula oleh orang Papua sehingga pada Era-Reformasi tahun 1998 mereka (elit politik, tokoh agama, adat dan cendekiawan) membentuk Tim yang dikenal dengan nama "Tim 100". Tim ini datang ke Istana Negara di Jakarta bertemu Presiden Indonesia Habibie pada tanggal 28 Februari 1999 untuk memimta kepada Presiden agar Indonesia melepaskan orang Papua mengurus dirinya sendiri (Merdeka). Tuntutan Merdeka mendorong pemerintah Pusat untuk mengambil suatu kebijakan dalam bentuk Undang-Undang Pemerintah kepada Papua yang dikenal dengan daerah Otonomi Khusus (UU No. 21, tahun 2001).

Selama Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 21 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Papua diberlakukan Provinsi Papua dibiarkan begitu saja. MRP tidak dibentuk, Perdasi dan Perdasus tidak dibicarakan, Dana Otsus tidak terkontrol sehingga tidak menjawab kebutuhan masyarakat, tiba-tiba terbentuk Provinsi Papua Barat tidak melalui ketentuan yang ada dalam UU Otsus dan banyak lagi masalah yang berhubungan dengan pemberlakuan Otonomi khusus di tanah Papua. Jiwa dari Otonomi Khusus, yaitu : (1) Pemberdayaan orang Papua; (2) perlindungan terhadap oran Papua; dan (3) keberpihakan terhadap orang Papua, ternyata tidak berjalan dengan baik. Misalnya, pemberdayaan orang Papua berjalan dengan pilih kasih, Program RESPEK yang tidak merubah sesuatu kerena tidak menjawab kebutuhan mereka; perlindungan terhadap orang Papua hanya didengar saja oleh publik, tetapi di sana-sini masih terjadi pelanggaran HAM (banyak terjadi penembakan terhadap orang Papua, hak-hak dasar orang Papua tidak dihargai dan lain-lainnya); dan keberpihakan terhadap orang Papua tetapi masih ada praktek yang menggeser orang Papua dari posisi mereka, yaitu : jabatan di kantor pemerintah masih dominan dipegang oleh orang luar Papua, Anggota DPR di Kabupaten/Kota bahkan di Provinsi diduduki oleh para pendatang, pusat-pusat ekonomi dikuasai orang luar Papua dan lain-lainnya. Kondisi ini mendorong orang Papua untuk melakukan perlawanan terhadap pemerintah pusat dalam bentuk menyampaikan aspirasinya lewat demonstrasi Papua Merdeka dan menolak Otonomi khusus.

Bertolak dari apa yang dikemukakan di atas maka penulis terdorong untuk ingin menkaji dan memahami apa yang menjadi dasar latar belakang dari kegiatan-kegiatan masyarakat Papua lewat "Demonstrasi Papau Merdeka dan Penolakan terhadap

pemberlakuan Otonomi khusus di Tanah Papua sejak tahun 2001 hingga saat ini. Dengan demikian maka masalah yang ingin dibahas dalam artikel ini adalah "Ingin memahami apa yang mendorong rentetan Demonstrasi Papua Merdeka dan Penolakan Otonomi Khusus Papua?". Dari pernyataan ini penulis memfokuskan pembahasannya pada kondisi sosial-budaya, ekonomi dan politik sebelum maraknya Demonstrasi Papua Merdeka dan penolakan Otonomi Khusus Papua serta pandangan Orang Papua terhadap penyelenggaraan pemerintahan dan implementasi Undang-Undang No. 21 tentang Otonomi Khusus Papua serta pandangan orang Papua terhadap kegiatan Demonstrasi Papua Merdeka dan Penolakan Otonomi Khusus Papua.

Tujuan

Tujuan dari penulisan artikel ini adalah: (1) untuk memahami kondisi sosial-budaya, ekonomi dan politik sebelum maraknya Demonstrasi Papua Merdeka dan penolakan Otonomi Khusus Papua; (2) untuk mengetahui pandangan Orang Papua terhadap penyelenggaraan pemerintahan, pembangunan dan pemberlakuan Undang-Undang No. 21 tentang Otonomi Khusus Papua ; dan (3) untuk memahami dan menganalisis pandangan orang Papua terhadap kegiatan Demonstrasi Papua Merdeka dan Penolakan Otonomi Khusus Papua.

Demonstrasi dan Perlawanan

Demontrasi selalu dilihatnya sebagai suatu bentuk perlawanan (resistensi). Demonstrasi adalah suatu gerakan massal yang bersifat langsung dan terbuka, yang dilakukan secara lisan, tulisan, dan tindakan lainnya dalam memperjuangkan kepentingan bersama yang dianggap oleh kelompok pendemo sangat merugikan mereka. Jadi demonstrasi merupakan luapan emosi oleh para pendemo atas ketidak puasannya terhadap sebuah kebijakan yang tidak berpihak kepada rakyat , dengan landasan agar terciptanya sebuah demokrasi yang sesuai dengan aturan yang berlaku, terutama yang sesuai dan tidak bertolak belakang dengan kepentingan rakyat. Demonstrasi juga mendapat dukungan dari rakyat karena rasa prihatin dan empati terhadap sebuah realita yang terjadi dan membawa kerugian terhadap pihak tertentu dan pihak lain mendapatkan sebuah keuntungan tersendiri dari kebijakan tersebut.

Banyak orang yang berpendapat bahwa pada umumnya demonstrasi adalah sebuah kesalahan dan selalu dianggap itu suatu tindakan negatif, karena mereka selalu lihat pada danpak melakukan demonstrasi terjadi kemacetan di jalan, ada caci-maki, bahkan ada tindakan anarkis saat melewati jalan. Pandangan inilah yang membuat aparat sering menghentikan demonstrasi pada hal, niat yang sangat baik dalam penyampaian aspirasi para pendemo menjadi tidak di dengar. Pada hal demonstrasi memiliki kekuatan yang besar dalam merubah suatu kebijakan atau dapat merubah suatu sistem pemerintahan yang dianggap kurang menguntungkan atau mengorbankan rakyat. Jadi aksi demontrasi merupakan simbol sebuah perlawanan dari rakyat sebagai pihak yang merasa haknya tidak diberikan atau dirugikan.

Sedangkan konsep perlawanan yang akhir-akhir ini digunakan untuk menganalisis masalah-masalah sosial yang berhubungan politik praktis atau gerakan-gerakan sosial masyarakat saat ini. Perlu diketahui bahwa munculnya perlawanan dikarenakan oleh adanya dominasi kekuasaan, dalam bentuk kebijakan pemerintah yang menekan tatanan sosial dalam kehidupan manusia. Hal demikian dihubungkan dengan apa yang dikemukakan Scott (1985;

2000) dan Abu-Lughod (1987) bahwa resitensi atau perlawanan merupakan bentuk kreativitas manusia atau gaya dari jiwa manusia untuk menunjukkan penolakan terhadap dominasi atau suatu kekuasaan. Resistensi selalu ada di mana ada kekuasaan, sehingga resistensi atau perlawanan merupakan suatu senjata yang digunakan oleh kelompok yang lemah atau kaum marjin untuk memprotes kelompok yang berkuasa atau kelas atas yang dianggap menekan kelas bawahan (Scott, 1985, 2000; Abu-Lughod, 1987).

Berdasarkan kondisi yang dikemukan di atas maka teori –teori tentang perlawanan menjadi dasar analisis dalam tulisan ini, terutama dipengaruhi oleh hasil penelitian yang dilakukan oleh M. D. Williams (1974), J. Scott (1985) dan L. Abu-Lughod (1990), A.L. Tsing (1999) serta peneliti lainnya yang hasil penelitiannya berhubungan dengan perlawanan. Diharapkan melalui teori resistensi dan hasil penelitian dari ahli-ahli ini dapat memberikan gambaran yang jelas tentang rentetan gerakan perlawanan di Papua.

Tertarik pula pada apa yang dikemukakan oleh Scott (1985 ; 2000) bahwa bentuk-bentuk resistensi seringkali tidak kelihatan, yakni berbentuk cerita rakyat, pura-pura baik, pembakaran, mencuri, memalak, di depan bilang *iya* di belakang bilang *tidak*. Ada pula bentuk resistensi yang muncul dalam berbagai simbol, misalnya jilbab, dalam konteks masa kini jilbab menjadi simbol identitas, status, kelas dan kekuasaan (Scott, 2000; Abu-Lughod, 1987 ; Guindi, 2000). Selain itu, resistensi dapat dipahami pula dalam dunia musik, mode pakaian, gaya hidup, gaya rambut, penggunaan hiasan dan lainnya (Mirsel, 2004 ; Hollander dan Einwohner, 2004). Scott (1985; 2000) juga mengemukakan bahwa ”sebagian besar pertarungan diartikan sebagai suatu upaya kaum miskin untuk melawan marjinalisasi ekonomi dan ritual yang sekarang mereka alami dan mendesak agar diberi keadaban budaya minimal sebagai warga terhormat dalam komunitas kecil. Semua bentuk perlawanan yang dikemukakan di atas merupakan senjata kaum lemah untuk melawan kaum yang kuat atau berkuasa agar mereka dapat hidup bebas dengan apa yang mereka punya.

Asumsi Foucault (1978) yang dikutip Abu-Lughod (1990) yang menyatakan resistensi selalu hadir bersama kekuasaan dan berada dimana-mana, memberikan gambaran bahwa gerakan perlawanan ada karena ada domonasi ideologi atau kekuasaan yang tidak diterima atau bertentangan dengan kondisi dimana dominasi itu ditawarkan atau diterapkan. Hubungannya dengan rentetan peristiwa demontrasi Papua Merdeka dan penolakan Otonomi Khusus Papua menunjukkan bahwa ada domonasi kekuasaan dari kelompok tertentu, terutama negara dengan sistem, kebijakan dan strategi yang diterapkan atau diberlakukan terhadap mereka. Jelas bahwa sistem, kebijakan, strategi, aturan yang diterapkan pada dasarnya merugikan orang Papua. Perlawanan ini sering muncul sebagai tindakan protes terhadap perlakuan penguasa terhadap mereka dalam bentuk kekerasan, penindasan, perlakuan tidak adil, penangkapan, pembunuhan, perampasan, pemaksaan ideologi dan lain-lainnya.

Berbicara tentang dominasi negara, ditemui pula pada orang Dayak Meratus seperti apa yang dikemukakan Tsing (1999) dimana ketika kekuatan negara mencapai pelosok-pelosok tempat kelompok-kelompok terpencil itu hidup, dimana tadinya mereka hidup berpedoman pada nilai-nilai dan norma dari kebudayaannya sendiri, kemudian harus masuk ke dalam bagian kelompok daerah / negara dan menjadi bagian darinya. Proses ini mendapat respons terutama dari kelompok masyarakat terpencil terhadap nilai-nilai dan norma-norma baru yang diterapkan. Jadi apabila diikuti secara baik sebenarnya rentetan demonstrasi Papua Merdeka dan penolakan Otonomi Khusus Papua adalah akibat dari terjadinya kehidupan dibawa kekuatan Resim Pemerintahan Orde Baru yang menekan, memaksa, merampas hak orang,

menindas, meneror, mengintimidasi, memukul, menahan, menghina, mengejek, membunuh atau menghilangkan nyawa orang Papua dan yang kemudian diharapkan dapat berakhir pada Era-Reformasi. Namun keseriusan penyelesaian masalah-masalah tersebut di atas tidak tuntas dilakukannya tetapi menambah permasalahan baru yang hampir tidak beda dengan ORDE BARU. walaupun telah ada kebijakan pemerintah yang memihak, melindungi dan memberdayaakan orang Papua (UU No. 21 Tahun 2001 tentang Otsus Papua). Munculnya demonstrasi Papua Merdeka dan penolokal terhadap Undang-Undang Otonomi Khusus Papua adalah sebagai bentuk perlawanan terhadap Resim Orde Baru dan Pemerintah Pusat saat ini. Perlawanan dalam bentuk demontrasi ini merupakan upaya yang dilakukan oleh orang Papua untuk mempertahankan identitas dan apa yang mereka rasakan sebagai hak mereka yang dirampas atau digunakan oleh orang lain atau kekuatan lain yang bukan haknya.

Bertolak dari apa yang dikemukakan di atas, dapat dikemukakan bahwa rentetan gerakan perlawanan yang terjadi di dalam kehidupan orang Papua yang dilakukan dalam bentuk demonstrasi Papua Merdeka dan penolakan Otonomi Khusus Papua merupakan senjata kaum lemah untuk melawan kaum yang kuat atau berkuasa agar mereka dapat hidup bebas dengan apa yang mereka punya. Kerinduan untuk ingin bebas dari suatu penekanan atau penindasan merupakan ideologi yang ada pada setiap orang yang tidak puas, tertekan dan ditindas. Perlawanan yang dilakukan bergerak melawan kelompok yang kuat dan memiliki dominasi atau kekuatan yang dapat mempengaruhi kelompok yang lemah. Dan kita ketahui bahwa *ideologi* merupakan alat kekuasaan yang dapat mendorong sekelompok orang untuk bergerak dan berjuang melawan kelompok lain yang dianggap selalu membatasi ruang gerak, menekan, menghambat atau merugikan kelompoknya.

Orang Papua

Orang Papua adalah orang Papua asli yang berasal dari 254 suku bangsa yang mendiami pulau Papua yang dikenal juga dengan nama *Tanah Papua* (provinsi yaitu provinsi Papua dan Papua Barat). Orang Papua adalah orang yang berasal dari suku-suku bangsa asli ras Negroid dengan sub-ras Melanesia yang mendiami tanah Papua (provinsi Papua dan Papua Barat) yang merupakan bagian dari Negera Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) sejak tahun 1963 lewat suatu konfrensi yang dihadiri Amerika, Belanda dan Indonesia di New York yang menhasilakn perjanjian yang dikenal dengan "New York Agreemant" 1962 yang salah pasal menyatakan setahun kemudian tepatnya tanggal 1 Maret 1963 pemerintah Indonesia secara resmi menerima Papua dari PBB.

Orang Papua pada umumnya menganut sistem kekerabatan Patrilineal dan memiliki 4 tipe kepemimpinan, yaitu: (1) *big man* atau *pria wibawa; (2) sistem politik Kerajaan, (3) Sistem Politik Ondoafi; dan (4) Sistem Kepemimpinan Campuran.* Mereka memiliki karakter budaya yang sangat unik yang dibentuk oleh kondisi alam dimana mereka tinggal, yaitu (1) alam pegunungan tinggi / dataran tinggi, (2) *alam Kaki Gunung dan Lembah-Lembah Kecil*; (3) *alam Rawa, Pantai dan Sepanjang Aliran sungai*; dan (4) *alam Dataran Rendah dan Pesisir serta kepulauan*. Mereka tersebar tingga pada 7 wilaya budaya, yaitu: (1) wilayah budaya Mamta, (2) wilayah budaya Saireri, (3) wilayah budaya Domberai, (4) wiayah budaya Bomberai, (5) wilayah budaya Ha Anim, (6) wailaya budaya La pago, dan (7) wilayah budaya Mee Pago.

Orang Papua memiliki sejarah politik tersendiri dimana mereka perna dijajah oleh Belanda pada tanggal 24 Agustus 1828. Kemudian pada tahun 1943 di duduki Jepang dan

pada tahun 1944 Amerika dengan pasukan sekutunya masuk dan menduduki tanah Papua dan saat itu Jepang menyerah. Kemudian Sekutu menyerahkan Papua (Irian Barat) kepada Netherlands Indies Civil Administration (NICA) yang mendarat bersama-sama dengan kesatuan-kesatuan militer sekutu untuk mempermudah hubungan dengan penduduk lokal Papua (Irian Barat). Pada tanggal 1 Mei 1963 secara resmi Papua diserahkan oleh PBB kepada pemerintah Indonesia dan Papua menjadi bagian dari Negara Kesatuan Republik Indonesia hingga sekarang.

Sistem dan Praktek Penyelenggaraan Pemerintahan di Papua

Sebelum Papua menjadi bagian dari Negara Kesatuan Republik Indonesia, Pepua telah diduduki oleh Belanda tahun 1828, Jepang tahun 1843 dan Sekutu tahun 1945 setelah itu Belanda melanjutkan pemerintahannya di Papua hingga tanggal 15 Agustus 1962. Dengan demikian penyelenggaraan pemerintahan Indonesia di Papua dimualai pada tahun 1962 yaitu tahun dimana diselenggarakannya konfrensi di New York antara Amerika, Belanda dan Indonesia yang menghasilkan perjanjian "New York Agreemant, 1962" yang salah pasal menyatakan bahwa setahun kemudian tepatnya tanggal 1 Maret 1963 pemerintah Indonesia secara resmi menerima Papua dari PBB.

Untuk menyelenggarakan isi dari perjanjian *"New York Agreemant* (1962), Pemerintah Indonesia mulai siap-siap menghadapi penentuan pendapat rakyat agar memenangkan dengan strategi-strateginya. Mulailah kebijakan pemerintah untuk membangun Papua (Irian Barat) dilakukan, namun usaha persiapan untuk memenangkan PEPERA menjadi prioritas karena melihat situasi politik di Papua cukup menantang, yaitu terbentuknya kelompok-kelompok atau organisasi yang tidak pro-Indonesia bermunculan di tanah Papua. Fakta lapangan membuktikan bahwa kelompok-kelompok orang Papua yang pro-merdeka lepas dari Indonesia mulai melakukan gerakan perjuangan Papua Merdeka yang dikenal dengan Oraganisasi Papua Merdeka (OPM). Fase inilah mulai terjadi pelanggaran HAM, yaitu terjadinya perlakuan kekerasan yang tidak manusiawi (pembunuhan, penindasan, pemerkosaan, ketidak adilan) dan lain-lainnya terhadap orang Papua. Kondisi politik ini berjalan hingga tahun 1969, PEPERA dimenangkan oleh pemerintah Indonesia, namun demikian orang Papua merasa bahwa kemenangan direkayasa karena tidak sesuai dengan perjanjian yang dikeluarkan dalam" Penjanjian New York", yaitu satu orang satu suara, tetapi yang terjadi adalah perwakilan dari komunitas adat tertentu yang muncul dan mewakili orang Papua dalam penyelenggraan PEPERA itu. Walaupun demikian keputusan PBB bahwa Papua (Irian Barat) merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan dari Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Sejak UNTEA menyerahkan sistem pemerintahan Indonesia berlaku di tanah Papua (Irian Barat saat itu) 1 Mei 1963, pemerintah Indonesia berlakukan berbagai kebijakam untuk membangun tanah Papau (Irian Barat). Namun demikian menurut orang Papua kebijakan-kebijakan tersebut merugikan orang Papua, yaitu operasi militer berjalan terus (terjadi pelanggaran HAM), kekayaan (hasil tambang, hutan, laut) orang Papua diambil ke pusat, pusat-pusat perdagangan dikuasai orang pendatang, jabatan politik dan pemeritahan diduduki dan dikuasai oleh orang luar membuat orang Papua merasa mereka bukan bagian dari Republik ini dan terkesan masih ada penjajahan di atas tanah Papua. Pada masa itu (masa Orde Baru), orang Papua tidak berani untuk berbicara tentang apa yang mereka alami dan

rasakan kepada publik dan pemerintah karena apabila berbicara tentang hak-hak dasar mereka maka mereka dicap sebagai separatis dan ditangkap masuk penjara.

Selain apa yang dikemukakan di atas, telihat pula bahwa berbagai kebijakan pembangunan pada Orde Baru di Indenesia pada umumnya, dan di tanah Papua (Irian Barat) pada khusunya berorientasi pada pertumbuhan ekonomi sehingga menyebabkan ketidakadilan dan kesenjangan sosial antara orang asli dengan pendatang dan antar pemerintah pusat dan daerah. Hal ini dikarenakan sebagian besar kekayaan daerah disedot ke pusat. Akhirnya, muncul rasa tidak puas di berbagai daerah seperti di Aceh, Kalimantan dan Papua. Pendekatan pembangunan yang digunakan dalam proses penyelenggaraan pembangunan pada jaman Orde Baru di tanah Papua (Irian Jaya) adalah pendekatan keamanan. Pemerintah melarang kritik dan demonstrasi, kebebasan pers dibatasi dan diwarnai pemberedelan Koran maupun Majalah. Untuk menjaga keamanan nasional dan atau mengatasi kelompok separatis, pemerintah memakai kekerasan bersenjata, misalnya, munculnya "Penembakan Misterius" (Petrus) atau Daerah Operasi Militer (DOM). Kebijakan pemerintahan Orde Baru pada saat itu menggunakan strategi keamanan untuk mengamankan kepentingan sistem politik pusat (sistem negara) dengan alasan "demi mempertahankan keutuhan NKRI". Strategi keamanan di Jayapura–Papua dimulai dengan menetapkan Papua sebagai daerah Operasi Militer yang diberi nama sebagai berikut : (a) Wisnumurti I dan II ; (b) Operasi Sadar I – IV; dan (c) Operasi Wibawa I – IV. Sikap militerisme di Papua inilah yang ikut membuat rakyat Papua untuk bangkit dan mengadakan perlawanan (Tim ELSHAM Papua, 2002). Bentuk-bentuk kekuasaan berlanjut terus hingga pemerintahan Orde Baru yang berakhir pada tahun 1998 saat di mana perjuangan masyarakat tentang keadilan akhirnya memencapai puncaknya. Rejim Orde Baru dipatahkan dan munculah Masa Reformasi yang disuarakan oleh rakyat Indonesia yang dimotori oleh mahasiswa. Enam tuntutan reformasi yang disuarakan yaitu: (1) Penegakan supremasi hukum, (2) pemberantasan KKN, (3) mengadili Soeharto dan Kroninya, (4) Amandeman Konstitusi, (5) pencabutan dwifungsi TNI/Polri, dan (6) pemberian otonomi daerah seluas-luasnya. Kesempatan tersebut digunakan oleh kelompok-kelompok masyarakat yang selama masa Orde Baru mengalami perlakuan tidak adil dan penindasan yang berasal dari berbagai daerah muncul melawan Pemerintah Pusat dan meminta lepas dari NKRI, termasuk di dalamnya orang Papua di tanah Papua.

Kondisi yang dikemukakan di atas dialami pula oleh orang Papua sehingga pada Masa Reformasi tahun 1998 mereka (elite politik, tokoh agama, adat dan cendekiawan) membentuk Tim yang dikenal dengan nama "Tim 100". Tim ini datang ke Istana Negara di Jakarta bertemu Presiden Indonesia BJ Habibie pada tanggal 28 Februari 1999 untuk memimta kepada Presiden agar Indonesia melepaskan orang Papua mengurus dirinya sendiri (merdeka). Tuntutan merdeka mendorong pemerintah Pusat untuk mengambil suatu kebijakan dalam bentuk Undang-Undang Pemerintah kepada Papua yang dikenal dengan daerah Otonomi Khusus (UU No. 21 tahun 2001).

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 21 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Papua disosialisasikan ke seluruh pelosok tanah Papua dengan menyampaikan kepada orang Papua bahwa OTSUS Papua memliki tiga roh yang dapat menolong orang Papua terangkat dari kemiskinan dan keterbelakangan, yaitu: (1) pemberdayaan orang Papua, (2) perlindungan terhadap orang Papua, dan (3) keberpihakan terhadap orang Papua. Namun demikian selama Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 21 Tahun 2001 tentang

Otonomi Khusus bagi Provinsi Papua diberlakukan Provinsi Papua dibiarkan begitu saja. MRP tidak dibentuk cepat, Perdasi dan Perdasus tidak dibicarakan, Dana Otsus tidak terkontrol sehingga tidak menjawab kebutuhan masyarakat, tiba-tiba terbentuk Provinsi Papua Barat yang tidak melalui ketentuan yang ada dalam UU Otsus dan banyak lagi masalah yang berhubungan dengan pemberlakuan Otonomi khusus di tanah Papua. Pemberdayaan orang Papua berjalan tidak jelas wujudnya, Program RESPEK (Rencana Strategi Pengembangan Ekonomi Kampung) tidak merubah sesuatu kerena tidak menjawab kebutuhan mereka; perlindungan terhadap orang Papua hanya didengar saja oleh publik, tetapi di sana-sini masih terjadi pelanggaran HAM (banyak terjadi penembakan terhadap orang Papua, hak-hak dasar orang Papua tidak dihargai dan lain-lainnya).

Khusus untuk pembunuhan terhadap orang Papua hingga saat masih terjadi, yaitu antara lain: (1) peristiwa penenbakan BRIMOB terhadap Petrus Ayamseba 36 tahun, dan Leo Wandagau karyawan PT. Freeport yang menuntuk hak-haknya sebagai buruh (Paharizal dan Juwono, 2016); (2) peristiwa tanggal 8 Desember 2014 penenbakan aparat militer dan polisi membabibuta terhadap 800 demonstran damai yang melakukan tarian tradisional Papua Waita sebagai protes atas penyiksaan seorang anak berumur 13 tahun oleh anggota Tim Militer Khusus Satuan Batalyon 753 (Timsus 753) pada sehari sebelumnya, di mana 6 orang mati tertembak dan 22 orang menderita luka-luka tembakan; dan peritiwa 2 Agustus 2017 penembakan satuan Brimob terhadap masyarakat sehingga 7 orang terkena tembakan (5 masuk RSUD dan 2 orang luka ringan). Selain itu, kebijakan keberpihakan terhadap orang Papua tetapi masih ada praktek yang menggeser orang Papua dari posisi mereka, yaitu, ada orang Papua yang mampu menduduki jabatan di kantor pemerintah tetapi tetap dominan dipegang oleh orang luar Papua, anggota DPR di Kabupaten / Kota bahkan di Provinsi diduduki oleh para pendatang, pusat-pusat ekonomi dikuasai orang luar Papua dan lain-lainnya.

Kondisi sumberdaya alam (SDA) di Papua dari beberapa kajian yang dilakukan menyatakan bahwa orang Papua sangat dirugikan, terutama hak-hak mereka tidak perna diperhatikan, walaupun ada tetapi tidak sesuai dengan peraturan-peraturan Internasional maupun nasional yang mengatur tentang hak-hak masyarakat lokal. Dalam tulisannya Kum Krinus mengemukakan bahwa :

> … maraknya penambangan di Papua tidak minta izin sosial dari masyarakat hanya mendapat izin operasi dari pemerintah pusat secara resmi dan ada juga yang tidak resmi / ilegal mulai dari penambang emas, nikel, ninyak, gas dan sumbrdaya hutan kayu. Dampaknya, masyarakat menjadi resah karena hutan berburu, hutan kayu, hutan sagu, tempat-tempat sacral dan tanah hak ulayat mereka habis dan rusak. Ada kelompok orang yang marah untut haknya malahan ditembak oleh aparat (Kum Krinus, 2015).

Banyak kewenangan daerah dalam UU Otonomi Khusus 2001 diambil alih oleh pemerintah Pusat. Selain itu, Perdasus yang di usulkan oleh lembaga Legislati / DPRP ke Pusat tentang hak-hak orang Papua sesuai dengan pasal dalam UU Otonomi khusus Papua tidak pernah disetujui dan dikembalikan, yaitu antara lain : Perdasus tentang Orang Asli Papua, Perdasus tentang Rekrutmen Politik di Provinsi Papua dan peraturan daerah khusus lainnya.

Kondisi ini mendorong orang Papua untuk melakukan perlawanan terhadap pemerintah pusat dalam bentuk menyampaikkan aspirasinya lewat demonstrasi Papua Merdeka dan menolak Otonomi khusus.

Demonstrasi Papua Merdeka dan Penolakan Otonomi Khusus Papua

Demonstrasi adalah pernyataan protes yang dikemukakan secara massal (unjuk rasa), misalnya mereka datang berbondong-bondong mengadakan kampanye/orasi menentang suatau kebijakan pemerintah pusat yang dirasa sangat merugikan dan dianggap perlakuan yang tidak adil terhadap mereka. Perlakuan yang tidak adil adalah (a) perlakuan dimana intervensi pusat yang berlebihan kedaerah; (b) sentralisasi kekuasaan; (c) korupsi dan politisasi jabatan-jabatan sipil, militer, dan hukum yang membuat inefektivitas pemerintahan negara; (d) kompetisi politik yang tidak sehat antar elit dan partai politik; (e) penggunaan institusi militer yang berlebihan; (f) rekrutmen pejabat-pejabat pemerintahan yang mengabaikan komposisi penduduk lokal; dan (g) dibatasi hak-hak politik warga (Tambunan, 2004:65-66). Kasus ini memberikan gambaran bahwa merdeka merupakan satu solusi untuk mencapai apa yang diinginkan oleh masyarakat yaitu diperlakuakan secara adil yang akhirnya tidak dapat mensejahterakan mereka. Sehubungan dengan itu, demontrasi Papua Merdeka adalah suatu kegiatan yang dilakukan oleh orang Papua untuk menyampaikan aspirasi mereka yang isinya adalah menentang kebijakan pemerintah pusat yang dirasa sangat merugikan kehidupan mereka.

Mengapa dikatakan "demonstrasi Papua Merdeka", karena mereka menurut "Merdeka" adalah jalan keluar yang dapat membawah mereka mencapai keadilan, kedamaian dan kesejahteraan. Peristiwa-peristiwa orang Papua alami setelah menjadi bagian dari NKRI membuat mereka merasa bahwa ada perlakuan yang tidak adil dalam negara kesatuan Republik Indonesia (NKRI) terhadap mereka. Perlakuan yang tidak adil sering membangkitkan nasioalisme kelompok yang diperlakukan tidak adil untuk memperjuankan suatu kebebasan. Kegiatan demonstrasi yang dilakukan oleh masyarakat, tokoh adat, mahasiswa yang melibatkan tokoh agama untuk meminta kemerdekaan dari tangan pemerintah Indonesia. Untuk mengetahui isi pernyataan dalam Orasi dan tulisan pada spanduk dan pamflet dalam kegiatan Demonstrasi Papua merdeka dapat dikemukakan sebagai berikut:

Pernyataan dalam Orasi pada Kegiatan Demonstrasi di Jayapura

Pernyataan yang disampaikan lewat orasi pada demonstari Papua merdeka yang digelar di depan pintu gerbang kampus Universitas Cenderawasih - Waena dan Abepura, di depan gedung DPRP dan di depan kantor Gubernur Papua-di Jayapura, yaitu antara lain: (1) Orang Papua menuntut pelurusan sejarah Papua sebagai bagian dari NKRI; (2) menuntut pemerintah mempertanggung-jawabkan pelanggaran HAM di Papua; (3) penyelenggaran Pepera 1969 merupakan suatu kejahatan pemerintah Indonesia yang harus diusut sampai tuntas kerena tidak sesuai dengan keputuas/perjanjian New York 1962; (4) orang Papua mendukung pelaksanaan Konferensi International *Lawyers For West* Papua (ILWP) di London, Inggris; (5) hentikan pembunuhan terhadap orang Papua, dan biarkan kami menetukan nasib sendiri; (6) jangan tipu kami dengan Otonomi Khusus yang tidak artinya bagi orang Papua: (7) mempertanyakan hasil tambang di Papua untuk siapa?; dan (8) kalau tidak mampu menyejahterakan orang Papua berikan kami kemerdekaan untuk mengurus diri sendiri.

Pernyataan pada Spanduk dan Pamflet dalam Demonstrasi Papua Merdeka

Selain pernyataan yang disampaikan lewat Orasi, ada juga penyataan yang disapaikan lewat tulisan pada spanduk dan pamflet yang dibentangkan pada saat melakukan demonstrasi Papua merdeka, yaitu antara lain : (1) tulisan spanduk pada demontrasi tanggal 20 November 2010 mereka membentangkan sejumlah spanduk yang antara lain bertuliskan : "Bangsa Papua Menggugat Aneksasi", "Pepera 1969 dan Kejahatan Kemanusiaan", "Welcome Barack Obama, Papua Tolak Otsus Gagal Total", Hak Hidup Bangsa Papua Terancam Punah", "The Best Solution Self Determination for West Papua, dan lain lain; (2) aksi demonstrasi yang dilakukan oleh Komite Nasional Papua Barat (KNPB) pada 3 Agustus 2011 secara serentak di beberapa daerah / kota di Papua dan Papua Barat yang isi pernyataannya "Kami mendukung pelaksanaan Konferensi International Lawyers For West Papua (ILWP) di London, Inggris"; (3) aksi demonstrasi tanggal 13 April 2016 yang memasang spanduk menuntut "Referendum Ulang di Tanah Papua", dan KNPB mendukung keanggotaan Persatuan Gerakan Pembebasan Papua Barat atau United Liberation Movement for West Papua (ULMWP) dalam Melanesian Spearhead Group (MSG).

Apabila kita mengikuti kegiatan demonstrasi yang ada maka dapat disimpulkan bahwa mereka menuntut merdeka dengan menggunakan modal dasar sejarah integrasi Papua kedalam NKRI yang sebenar menurut mereka itu solusi yang baik untuk mereka aman dari semua perlakuan yang dialami selama menjadi bagian dari NKRI. Perlakuan yang dimaksud adalah penyelenggaraan pemerintahan di Papua yang menurut mereka sangat menyakiti dan merugikan mereka, antara lain : terjadi pelanggran HAM terus menerus, mereka memiliki hasil tambanng dan hutan yang ditangani oleh pemeritah pusat dan tidak membawa kesejahtraan bagi kehidupan mereka sebagai pemiliki SDA tersebut.

Demonstrasi Penolakan Otonomi Khusus

Rejim Orde Baru digulingkan oleh rakyat Indonesia yang dimotori mahasiswa pada tahun 1998 di mana pada saat itu ada beberapa daerah yang minta melepaskan diri NKRI termasuk orang Papua yang diawali dengan "Tim Seratus" yang terdiri dari elit politik, tokoh agama, adat dan cendekiawan Papua. Tanggal 28 Februari 1999 "Tim Seratus" datang ke Istana Negara di Jakarta bertemu Presiden Indonesia Habibi untuk memimta kepada Presiden agar Indonesia melepaskan orang Papua mengurus dirinya sendiri (Merdeka). Tuntutan Merdeka mendorong pemerintah Pusat untuk mengambil suatu kebijakan dalam bentuk Undang-Undang Pemerintah kepada Papua yang dikenal dengan daerah Otonomi Khusus (UU No. 21, tahun 2001)

Otonomi Khusus Papua adalah member kebebasan bagi rakyat Papua untuk mengatur dan mengurus diri sendiri, sekaligus pula berarti kebebasan untuk berpemerintahan sendiri dan mengatur pemanfaatan kekayaan alam Papua untuk sebesar-besarnya kemakmuran rakyat Papua dengan tidak meninggalkan tanggung jawab untuk ikut serta mendukung penyelenggaraan pemerintahan pusat dan daerah-daerah lain di Indonesia yang memang kekurangan, dan diberikannya perlakuan yang berbeda karena kekhususan yang dimilikinya. Dalam Otonomi Khusus di Papua terdapat Nilai-nilai Dasar yang bersumber dari adat istiadat rakyat Papua, nasionalisme yang bertumpu pada prinsip-prinsip manusia universal, dan

penghormatan akan demokrasi dan hak-hak asasi manusia. Ada 7 butir nilai dasar Otonomi Khusus Papua sebagai berikut : (1) Perlindungan terhadap hak-hak dasar penduduk asli papua, (2) demokrasi dan kedewasaan berdemokrasi, (3) penghargaan terhadap etika dan moral, (4) penghormatan terhadap hak-hak asasi manusia, (5) upremasi hukum, (6) penghargaan terhadap pluralisme, dan (7) persamaan kedudukan, dan kewajiban sebagai Warga Negara.

Menurut orang Papua kebijakan pemerintah ini tidak dijalan sesuai dengan roh yang ada dalam undang-undang tersebut, yaitu : (1) Pemberdayaan orang Papua, (2) perlindungan terhadap oran Papua, dan (3) keberpihakan terhadap orang Papua. Sehubungan dengan itu, demonstrasi menolak Otonomi Khusus Papua karena ternyata tidak menjawab apa yang mereka inginkan. Meraka melakukan Orasi serta memegang baliho sepanjang jalan mulai dari Kampus Uncen Waena menuju kantor DPRP Papua. Kegiatan demonstrasi setiap bulan, dan khusus tahun 2013 – 2015 hampir setiap minggu demontrasi dilakukan yang titik startnya dilakukan di pintu gerbang kampus Uncen Waena. Berikut ini dikemukakan beberapa pernyataan Orasi dan pernyaan yang di tulis pada baliho sebagai berikut.

Orasi Demonstrasi Penolakan Otonomi Khusus

Ada beberapa penyataan dalam orasi demonstrasi penolakan otonomi khusus yang dilakukan sejak tahun kelima UU Otonomi Khusus di tanah Papua dapat dikemukakan debagai berikut : (a) Undang-Undang Nomor : 21 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Papua belum secara penuh diberikan karena masih diatur oleh Pemerintah Pusat; (b) Implementasi Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Papua belum sampai pada sasaran atau belum menyentuh kebutuhan orang Papua karena sebagian besar dalam kenyataannya berputar pada birokrasi; (c) roh dari kebijakan Otonomi Khusus Papua yaitu pemberdayaan orang Papua, keberpihakan kepada orang Papua, dan perlindungan terhadap orang Papua. Semuanya pada dasarnya belum berjalan secara baik, walaupun berjalan tapi tidak sampai pada sasarannya; (d) otonomi Khusus Papua dikembalikan ke Pemerintah Pusat karena tidak menjawab kebutuhan dasar orang Papua Asli; (e) Tanggal 20 November 2010 Pimpinan Kolektif Bangsa Papua Barat (PKBPB) mendesak DPRP untuk segera melakukan paripurna penolakan Otsus ketika menggelar aksi unjukrasa di Gedung DPRP, Jayapura. Wacana yang berkembang adalah penolakan Otsus Papua karena dinilai gagal. Demo di kantor DPRP massa tersebut mendesak DPRP untuk segera menggelar paripurna penolakan Otsus Papua; dan (f) tanggal 8 Maret 2016, ribuan Pegawai Negeri Sipil (PNS) di Provinsi Papua, melakukan aksi demo mengancam mengancam akan menghentikan seluruh pelayanan Pemerintah Provinsi (Pemprov) Papua hingga ada jawaban dari pemerintah pusat.

Penolakan Otonomi Khusus Lewat Spanduk dan Pamflet

Selain pernyataan lewat orasi, mereka menyampaikan juga melalui pernyataan yang dituliskan pada spanduk dan pamphlet yang dibentangkan pada saat melakukan demonstrasi, yaitu antara lain: (a) Tanggal 20 November 2010 demo di depan DPRP di spanduk tertulis “Otsus Gagal Total , Kembalikan Otsus ke pemerintah pusat”; (b) Tanggal 7 November 2013 masa demontrasi membawa spanduk bertuliskan “ Stop Tipu Kami Lagi dengan Otsus Plus Papua”, “ Rakyat Papua tolak Otsus Plus Papua; (c) Tanggal 8 Maret 2016, ribuan Pegawai Negeri Sipil (PNS) di Provinsi Papua, melakukan aksi demo mendukung Gubernur Papua untuk mengembalikan otonomi

khusus ke pusat. Mereka membentangkan spanduk yang bertulisan" PNS Papua mendukung penuh sikap bapak Gubernur dan Wakil Gubernur Papua untuk mengembalikan otonomi khusus kepada pemerintah pusat", para pendemo juga menandatangani kain putih yang mendukung pengembalian Otonomi Khusus ke pemerintah Pusat.

Semua aktivitas demonstrasi yang dikekukan di atas merupakan reaksi rasa ketidakpuasan mereka terhadap penguasa pemerintah pusat yang memiliki sistem dan kebijakan- kebijakan yang dianggap mengancam keberadaan hidup mereka. Keberadaan hidup yang mereka maksud adalah (1) identitas mereka sebagai ras melanesia harus diakui dan dihargai oleh negara, (2) hak-hak dasar mereka sebagai orang Papua pemilik tanah ulayat adat, hutan kayu, hutan sagu, hutan bakau, gunung, sungai, pesisir pantai dan laut diatur oleh mereka sendiri agar membawa manfaat bagi mereka, (3) mereka merasa harus dilindungi dan bukan disiksa / dianiyaya, ditekan / ditindas, dirampok dan bahkan bukan dibunuh; dan (4) mereka merasa harus diberikan kesempatan memperoleh pendidikan, kepemimpinan politik dan pekerjaan yang layak sebagai warga negara NKRI.

Orang Papua mengharapkan apa yang dikemukakan di atas yang menjadi dasar yang diperjuangkan dalam hidupnya, namun kebijakan pemerintah yang selalu tidak memberi peluang dan jaminan untuk mereka. Harapan terakhir mereka adalah Undang-Undang No. 21 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Papua yang dapat menjawab permasalahan yang dikemukakan di atas, namun menurut mereka tidak sepenuhnya diberikan tetapi sebaliknya menambah serentetan pelanggaran yang berlawanan dengan roh Otonomi Khusus, yaitu : (1) pemberdayaan terhadap orang Papua, (2) keberpihakan kepada orang Papua, dan (3) perlindungan terhadap orang Papua. Berdasarkan hasil evaluasi 10 tahun Otonomi khusus di tanah Papua ditemukan bahwa *Human Development* Index paling rendah, kapasitas ekonomi rakyat rendah, kapasitas pelayanan kesehatan rendah, kapasitas pelayanan pendidikan rendah, kekerasan dan pelanggaran HAM semakin meningkat, ekonomi (kesejahteraan) mereka memburuk karena mereka tidak mampu bersaing dengan saudara-saudaranya dari luar Papua dan lain-lainnya.

Melihat kondisi demikian pemerintah menambah satu kebijakan baru dengan membentuk satu lembaga yang namanya Unit Percepatan Pembangunan Provinsi Papua dan Papua Barat (UP4B). Tujuan dibentuk UP4B adalah untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat Provinsi Papua dan Papua Barat, namun sepertinya belum menjawab permasalahan dasar yang dihadapi orang Papua karena tidak lama kemudian lembaga ini tidak melanjutkan programnya karena pergantian presiden dan lembaga ini dibubarkan.

Dengan demikian, demonstrasi Papua Merdeka dan penolakan Otonomi Khusus Papua pada dasarnya merupakan protes orang Papua terhadap implementasi kebijakan pembangunan di Tanah Papua termasuk kebijakan Otonomi Khusus Papua, yang menurut orang Papua belum diberikan sepenuhnya oleh pemerintah pusat. Kewenangan daerah yang ada dalam UU Otonomi khusus 2001 masih dipegang oleh pemerintah Pusat sehingga implemntasinya tidak sesuai dengan jiwa dan roh dari Otonomi Khusus Papua.

Penutup

Berdasarkan fakta sejarah penyelenggaraan pemerintahan di Papua terdapat rentetan gerakan perlawanan orang Papua terhadap sistem kekuasaan yang mereka alami, yaitu mulai dari gerakan perlawanan kargoisme terhadap agama dan selanjutnya gerakan perlawanan

terhadap sistem pemerintahan mulai dari pemerintah Belanda, Jepang dan Indonesia. Ditemukan bahwa kelompok-kelompok yang melakukan perlawanan terdiri dari kelompok keagamaan lokal, organisasi lokal Papua, yaitu Dewan Adat Papua (DAP), Komite Nasional Papua Barat (KNPB), dan kelompok mahasiswa.

Berkaitan dengan apa yang dikemukakan Scott (1985 ; 2000) dan Abu-Lughod (1990) maka gerakan kelompok keagamaan, lembaga-lembaga adat, pemuda dan mahasiswa muncul merupakan gerakan perlawanan yang menggunakan demonstrasi sebagai bentuk perlawanan yang di dalamnya terdapat orasi, tulisan spanduk, dan pamflet merupakan arena perlawanan yang digunakan orang Papua sebagai senjata untuk melawan dominasi kekuasaan pemerintah pusat di tanah Papua. Perlawanan yang dilakukan lewat demonstrasi yang isinya pernyataan tentang tuntutan merdeka dari NKRI dan penolakan Otonomi Khusus ke Pemerintah Pusat karena gagal. Orasi, pernyataan sikap yang ditulis pada spanduk dan pamflet, merupakan simbol perlawanan orang Papua terhadap sistem kekuasaan pemerintah pusat.

Artikel ini memberi pemahaman tentang karakteristik dasar perlawanan terhadap dominasi kekuasaan pemerintah pusat, sehingga dapat memberikan masukan kepada pihak Pemerintah Pusat untuk merubah pendekatan pembangunan yang selama ini dilakukan di Tanah Papua yang mengutamakan kepentingan pusat dan mengorbankan kepentingan daerah.

Pustaka

Abu-Lughod, Lila (1989) *The Romance of Resistence : Tracing Tranformation of Power Through Bedouin Woman*. American Ethnology. No. 32, p. 27-39.

Abdilah, Ubed S. (2002) *Politik Identitas Etnis : Pergulatan Tanda Tanpa Identitas*. Magelang : Penerbit Yayasan Indonesiatera.

Andrianto, Tuhana Taufiq (2001) *Mengapa Papua Bergolak ?* Yogyakarta : Gama Global Media.

Balandier, Georges (1996) *Antropologi Politik*. Diterjemahkan oleh Budisantoso. Jakarta. Penerbit: PT Raja Grafindo Persada.

Basrowi dan Sukidin (2003) Teori-Teori Perlawanan dan Kekerasan Kolektif. Penerbit Insan Cendekia Surabaya.

Boelaars, J. (1983) *Filsafat Manusia Orang Irian* (dalam Majalah PRISMA No.12. November-Desember.

Boelaars, J. (1983) *Manusia Irian : Dahulu, Sekarang dan Masa Depan*. Jakarta, PT.Gramedia.

Budiman, Arief (2002) *Teori Negara : Negara, Kekuasaan dan Ideologi*. Jakarta. Penerbit PT. Gramedia Pustaka Utama.

Djopari, John RG (2002) *Pemberontakan Organisasi Papua Merdeka*. Jakarta : Penerbit PT. Gramedia Widiasarana Indonesia.

Erari, Phil K. (1999) *Tanah Kita, Hidup Kita : Hubungan Manusia dan Tanah di Irian Jaya sebagai Persoalan Teologis*. Jakarta : Pustaka Sinar Harapan.

Frans Maniagasi (2001) *Masa Depan Papua : Merdeka, Otonomi Khusus dan Dialog*. Jakarta : Millennium Publisher.

Geertz, Clifford (1992) *Tafsir Kebudayaan*. Yogyakarta. Penerbit Kanisius.

Gernaut, Ross and Christ Mannin (*1979) Perubahan Sosial Ekonomi di Irian Jaya*: Jakarta Gramedia.

Giay, Benny (2001) *Menuju Papua Baru.* Deiyai dan Lembaga Studi dan Advokasi Hak Asasi Manusia (Els-HAM), Jayapura.

Gunawan, Ryadi (1993) *"Transformasi Sosial Politik : Antara Demokratisasi dan Stabilitas"* dalam Amin Masyhur dan Najib Mohammad (Editor) Agama, Demokrasi dan Transformasi Sosial. Jakarta : LKPSM NU DYI.

Haviland, W. A (1988) *Antropologi* (Terjemahan, edisi 4). Jilid 1 dan 2. Jakarta. Penerbit : Erlangga.

Kambai, Yafet (2002) *Gerakan Papua Merdeka Di Bawah Bayang-Bayang Mega – Haz*. Jayapura: Elsham Papua

Kamma, F.C. (1972) *Koreri : Messianic Movement In The Biak-Numfor- Culture Area.* The Hague – Marthinus Nijhoff.

Kartodirdjo, Sartono (1984) *Ratu Adil*. Jakarta : Penerbit : Sinar Harapan.

Keesing, R.M. (1989/1992) Antropologi Budaya : Suatu Perspektif Kontemporer (Jilid I-II). Jakarta : Erlangga.

Kholifan, Mohammad (1997) *Babak Baru : Perlawanan Orang Papua*. Diterbitkan oleh : Yayasan Penguatan Partisipasi, Inisiatif, dan Kemitraan Masyarakat Indonesia (YAPIKA) dan Lembaga Advokasi Hukum dan Keadilan Irian Jaya dan Forum Komunikasi LSM Irian Jaya.

Koentjaraningrat (1963) *Penduduk Irian Barat*, Djakarta: Balai Pustaka.

Kum, Krinus (2015) *Konflik Pertambangan Di Tanah Papua*. Jakarta : Mitra Wacana Media

Lindstrom, Lamont (1992) *Cargo Cult : Strange Stories of Desire From Melanesia and Beyond*. Honolulu : University of Hawaii Press.

Mampioper, A. (1976) *Mitologi dan Pengharapan Masyarakat Biak – Numfor*.

Mansoben, Johsz R. (1980) "*Gerakan Koreri di Daerah Biak, Antara 1938 – 1943*". Dalam Majalah Prisma, No. 8 Agustus, LP3S.

Mansoben, Johsz R. (*1995) Sistem Politik Tradisional di Irian Jaya*. Jakarta. LIPI Jakarta.

Nasikun (1996) *Pembangunan dan dinamika Integrasi Nasional dalam Masyarakat Majemuk*, dalam Nasionalisme Refleksi Kritis Kaum Ilmuan. Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar.

Raweyai, Yorrys TH (2000) *Mengapa Papua Ingin Merdeka*. Jayapura. Diterbitkan: Presidium Dewan Papua.

Reynolds, Henry (1999) *"Orang Kulit Putih Datang dan Mengambil Segalahnya".* Dalam Chauvel, Richard H. (Penyunting) Budaya dan Politik Australia (Terje-mahan).Jakarta, Penerbit : Yayasan Obor Indonesia.

Paharizal dan Yuwono (2016) *Freeport : Fakta-Fakta yang Disembunyikan*. Yogyakarta : PT. Buku Seru.

Pigay, Natalis D. (2000) *Evolusi Nasionalisme Dan Sejarah Konflik Politik Di Papua* Peneribit : Pustaka Sinar Harapan.

Sterlan, G, John dan Godschalk (1984) *Kargoisme di Melanesia : Suatu Studi tentang Sejarah dan Teologi Kultus Kargo.* Pusat Studi Irian Jaya, Jayapura.

Scott, James C. (1986) *Weapons of The Weeks : Everday Forms of Peasant Recistance*. New Haven: Yale University Pres.

Sugiono, Bambang, dkk. (1999) *"Akar Permasalahan dan Alternatif Proses Penyelesaian Konflik di Papua" dalam Aceh, Jakarta dan Papua* (Seri I: Resolusi Konflik). Jakarta : Yayasan Penguatan Partisipasi, Inisiatif dan Kemitraan Masyarakat Sipil Indonesia (YAPPIKA)

Sumule, Agus (2002) Mencari Jalan Tengah Otonomi Khusus Provinsi Papua. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Tambunan, Edwin M.B. (2002) *Nasionalsme Etnis : Kashmir dan Quebee*. Semarag. Penerbit : Intra Pustaka Utama.

Tari Galangi:
Ekspresi Seni dan Gerakan Sosial Kelompok Walaka dalam Struktur Masyarakat Buton

La Ode Abdul Ghaniyu Siadi
Pascasarjana FISIP Universitas Hasanuddin
antropologibuton@gmail.com

Indriati Amrullah
STIA YAPPI Makassar
Indriati_a@yahoo.com

Abstrak

Galangi sebagai sebuah tarian yang ada pada masyarakat Buton dan masih bertahan hingga saat ini, pada mulanya adalah sebuah satuan pengamanan di masa kesultanan Buton yang disebut *Kompanyia*. Sebagai sebuah kesenian, tari *Galangi* juga menjadi identitas gerakan kelompok *Walaka* dimasa kesultanan yang direproduksi hingga saat ini. Eksistensi tari *Galangi* sejak masa Kesultanan hingga masa kini dipengaruhi oleh faktor eksternal (dinamika politik nasional & lokal) serta faktor internal (penari *Galangi*). Tari *Galangi* yang dahulu hanya diperagakan oleh sebagian dari keturunan kelompok *Walaka,* kemudian mengalami dinamika dan menjadi relasi kuasa kelompok *Walaka* dalam struktur masyarakat Buton. Tarian ini direproduksi terus menerus direproduksi dalam berbagai arena hingga kini. Makalah ini akan menguraikan relasi antara ekspresi seni sebagai gerakan sosial yang direproduksi sebagai penguatan kelompok *Walaka* dalam struktur masyarakat Buton.

Kata kunci: Tari *Galangi*, gerakan sosial, masyarakat Buton

Pendahuluan

Lizu adalah nama seorang kakek yang dikenal luas sebagai seorang yang paham sejarah dan budaya Buton. Kakek lizu juga merupakan salah seorang pelaku *Galangi* yang masih tersisa kini di Buton (Baubau). Kemampuan *Galangi*nya diperoleh dari ayahnya yang juga seorang pelaku *Galangi* dimasa Kesultanan Buton. Dikatakan pula oleh kakek lizu bahwa ketiga anak lelakinya juga pandai bermain *Galangi*. Di rumahnya, kakek Lizu dengan antusias bercerita mengenai pengalamannya ketika bermain *Galangi* ditahun 70an, kakek Lizu masih mengingat bagaimana kelompok Desa Keraton mengadakan musyawarah untuk sebuah persembahan yang akan ditampilkan dalam pesta kampung besar-besaran yang dihelat oleh Bupati Buton kala itu. *Galangi* menjadi keputusan dalam perdebatan dalam musyawarah yang mereka gelar, walaupun ada beberapa orang yang menentang keras untuk mempersembahkan *Galangi* pada acara itu, dengan mengatakan "bahaya kita kalau kita persembahkan *Galangi* bisa-bisa disebut *oanuna Walanda*". Saat pementasannya telah selesai ia merasa ketakutan, sebab dua orang tentara bersenjata lengkap mengikuti mereka dari belakang. Kakek lizu dan teman-temannya yang lain, hendak melarikan diri saat merasa kedua orang tentara bersenjata lengkap itu mengikuti mereka dari belakang. Kakek Lizu mengatakan bahwa yang membuat mereka takut dan hendak melarikan diri setelah penampilan usai saat itu adalah para pelaku galangi akan disebut sebagai anggota Partai Komunis Indonesia (PKI). Darmawan (2008) mengungkapkan

bahwa ketakutan itu muncul karena ada tuduhan bahwa Buton pada saat itu adalah basis PKI hal ini menjadi ingatan yang menikam bagi masyarakat Buton ditahun 1969 hingga tahun 1970-an.

Melihat realita *Galangi* yang dialami oleh Kakek Lizu, timbul sejumlah tanda tanya. Apakah *Galangi* hanya bisa diwariskan kepada turunan pelaku *Galangi* saja? Apakah *Galangi* adalah sebuah bentuk tarian ataukan sebuah ritual ataupun sebuah teater, atau bentuk lainnya atau tidak termasuk dalam semua kategori tersebut? Karena sewaktu membahas *galangi*, kakek Lizu tidak menyebut "kita menari *galangi*" melainkan menyebut "kita *pogala*" atau "kita mainkan galangi". Konon *Galangi* adalah pasukan *Kompanyia* yang merupakan salah satu *Sara* dalam struktur *Sara Ogena* Kesultanan Buton, yang tugasnya mendampingi dan melindungi *Sultan*, *Sapati* dan *Kapitalao*.

Berbeda dengan yang dialami oleh kakek Lizu pada masa lalunya, ada kepingan kenyataan lain yang dialami oleh pelaku *Galangi* masa kini. Mereka mengalami gunjang-ganjing dalam pemerintahan masa kini. Keberadaan *Galangi* terkadang dirasa penting dan terkadang dirasa tidak terlalu penting oleh pemerintah dan masyarakat. Misalnya Pak Andi, yang menjadi pelaku *Galangi* sejak tahun 1996, ia memulainya ketika mengikuti pawai budaya yang dihelat oleh Pemerintah Cirebon dalam rangka Festival Keraton Nusantara ke-2, kemampuannya bermain *gala* didapatnya dengan belajar dari teman-temannya. Pada 2003, pak Andi bersama teman-temannya yang keseluruhan berstatus pegawai negeri sipil (PNS) dan hampir keseluruhan adalah Kepala Sekolah di beberapa sekolah di Kota Baubau, mendirikan sebuah sanggar seni khusus untuk pelaku *Galangi* dengan nama Sanggar Seni Ali Firisi, sanggar inipun eksis dan membuat tarian ini kembali dikenal. Hingga pada saat awal pemerintahan baru Kota Baubau periode 2014-2019 mereka yang menjadi pelaku *Galangi* dan berstatus Kepala Sekolah dilengserkan dari Jabatannya menjadi pegawai biasa (Guru). Selain itu, hanya sebagian dari mereka yang dipanggil oleh pemerintah untuk menjadi pelaku *Galangi* mewakili Kota Baubau untuk acara-acara dibeberapa daerah. Mengapa demikian?.

Cukup banyak pula pertanyaan yang timbul setelah melihat realita mengenai Galangi di masa NKRI hingga saat ini. Apakah nasib *Galangi* sebagai bagian dari aparat Kesultanan Buton turut pudar ketika Kesultanan tidak berperan lagi sebagaimana dahulu kala sebelum NKRI?. Makalah ini akan mengurai bagaimana gerakan sosial kelompok *walaka* yang ada dalam kesenian tari *Galangi* di Kesultanan Buton yang kemudian melebur ke Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

Tari *Galangi*; Sebuah Kesenian Orang Buton

Galangi merupakan sebuah seni tari yang masih eksis sampai saat ini di wilayah bekas Kesultanan Buton. Selain memperlihatkan khasanah kebudayaan Buton, *Galangi* merupakan bentuk ekspresi masyarakat Buton yang bersifat estetis dan juga merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan yang penuh makna dalam stratifikasi masyarakat Buton. *Galangi* memperlihatkan gerakan yang berirama, indah dan harmonis, terlihat dari gerakan-gerakan ketika dimainkan. Tidak sedikit yang mengatakan bahwa *Galangi* adalah sebuah tarian. Sebab, *Galangi* memperlihatkan keindahan gerak yang berirama dengan memainkan tombak dan bendera. Selaras dengan unkapan Kuswarsantyo bahwa Tari adalah salah satu cabang seni yang dalam ungkapannya menggunakan bahasa gerak tubuh (Kuswarsantyo, 2012). *Galangi* menjadi sebuah tarian yang menyimpan identitas sebuah kebudayaan,

sebagaimana diungkapkan oleh Jamil bahwa dari sudut historis kesenian tradisional merupakan sumber sejarah yang penting yang menyimpan keberlangsungan dan dinamika serta identitas budaya pemiliknya (Jamil dkk, 2011).

Pada mulanya tari *Galangi* ini hanya dimainkan untuk keperluan-keperluan tertentu dan utamanya keperluan-keperluan petinggi Kesultanan Buton sebab Dimasa silam, *Galangi* bukanlah sebuah tarian melainkan adalah sebuah bentuk pertahanan keamanan, baik untuk para *Sultan*, *Sapati* atau *Kapitalau* maupun untuk para pelakunya sendiri. *Galangi* ini diistilahkan pula oleh kalangan masyarakat Buton sebagai Paspamsul. Paspamsul adalah sebutan untuk Pasukan Pengamanan Sultan sama halnya dengan Paspampres atau pasukan pengamanan Presiden, yang berarti para pasukan ini selalu mengawal para petinggi kerajaan (*sultan, sapati dan kapitalao*) kemana pun hendak bepergian. Mereka selalu berada di depan sebagai pertahanan paling dalam untuk melindungi petinggi kerajaan dan mereka ini (pasukan *galangi* kesultanan) haruslah orang yang diketahui asal-usulnya juga diketahui kelebihannya.

Bagi orang Buton, mereka yang menjadi pelaku *Galangi* adalah mereka yang pandai memainkan *gala* atau tombak. Orang Buton mengenal dengan sebutan "*pogala*" yang artinya memainkan tombak. Para pemainnya disebut dengan sebutan "*mo pandena pogala*" atau yang mahir memainkan tombak. Pelaku *galangi* juga masuk dalam sistem pemerintahan Kesultanan Buton dan menduduki jabatan pemerintahan yang disebut *Kompanyia,* dengan tugas utamanya adalah menjadi garis pertahanan terdepan bagi Sultan, Sapati dan Kapitalau. Mereka yang yang terlibat dalam kesatuan *Kompanyia* adalah mereka yang memiliki golongan sosial dalam stratifikasi masyarakat Buton yang disebut golongan *Walaka*: *Mardika*, *Walaka*, *Walakanaama*.

Pelaku *Galangi* pada masa Kesultanan disebut pula *Kompanyia*. Penyebutan *Kompanyia* untuk para pelaku galangi ini tidak banyak yang mengetahui asal-usulnya. Sebab, sebutan *kompanyia* bagi masyarakat Buton terkadang digunakan untuk menyebut *VOC* atau Belanda. Tidak jarang yang mengatakan bahwa *Galangi* atau *Kompanyia* adalah erat kaitannya dengan keberadaan VOC di Kesultanan Buton sebab, selain dengan sebutan *kompanyia* yang mendekati penyebutan kompeni, bendera yang menjadi atribut personil *galangipun* juga terdapat simbol VOC.

Dalam pementasan tari galangi, jumlah personil *Galangi* pada dasarnya berjumlah tujuh orang sesuai dengan jumlah satu kesatuan dalan *Kompanyia* yang mana, dalam satu kesatuan *Kompanyia* terdapat satu orang *Lotunani* yang juga bertindak sebagai pimpinan, empat orang *Saraginti* yang memegang tombak, 1 orang *Alifirisi* memegang *Tombi*/bendera dan satu orang memegan *Taburu*. Namun kekinian, *Galangi* yang dikenal sebagai sebuah tarian, jumlah penarinya menjadi dinamis karena dapat dimainkan oleh 2 orang , 4 orang hingga 9 orang tergantung keadaan tempat dan banyaknya pemain yang ada. Sementara, untuk properti atau kelengkapan yang digunakan berupa *Gala, Tombi, Tambur*, keris/badik. Penggunaan *Gala* dan keris bisa saja digunakan bersamaan asalkan pelakunya telah mahir dalam memainkan *Gala*. Konon yang mampu memainkan *Gala* dan keris secara bersamaan dalam bermain *Galangi* dikatakan sebagai orang yang paling pandai dalam bermain *Galangi*.

Menjadi pelaku *Galangi* pada umumnya memiliki persyaratan. Pertama, memiliki turunan dari pelaku *Galangi* sebelumnya. Kedua, Sebagai dasar untuk masuk ke dunia *Galangi* para calon pemain *Galangi* haruslah mengetahi dan menguasai silat tradisional buton yaitu *Balaba* dan *Manca*. Selain itu, pelaku *Galangi* juga dituntut memiliki kekebalan tubuh hal ini

dimaksud agar pelaku *Galangi* tidak mengeluarkan darah ketika berada di medan laga/perang. Ketiga, memiliki pemahaman keagamaan, spiritual. Menjadi pemain *Galangi* tidak ditentukan berapa usianya agar bisa menjadi pemain *Galangi*. Menjadi pemain *Galangi* dibolehkan ketika sudah dewasa dan memenuhi syarat maka dia berhak memainkan *gala*. Namun rata-rata orang yang bermain *Galangi* adalah orang yang telah berkeluarga, karena, konon bermain *Galangi* sama seperti halnya kita memperlakukan lawan jenis ketika berada di dalam kamar.

Pelaku *Galangi* dalam menampilkan tari *galangi* saat ini hanya menampilkan tiga pukulan tambur diantaranya: 1) *Teredhedhe,* 2) *Teitere,* dan 3) *Pekalibu*. Teriakan *Tompalaijo* dan *Tangkanapo* sebagai pembuka dan penutup tarian. Semestinya, ragam musik atau pukulan tambur *galangi* cukup bervariasi. Berikut Jenis-jenis pukulan yang padadasarnya harus dikuasai oleh para pemain *galangi*: 1) *Kalelei*, pukulan yang merupakan tanda bahwa semua anggota *galangi* berkupul, 2) *Galangi*, yaitu pukulan untuk memberi tanda bahwa semua anggota akan mempertunjukkan tari *Galangi*, 3) Pukulan *kokotena manu* yaitu pukulan yang digunakan sebagai panggilan *Galangi* untuk berbuka puasa, 4) *Bentena koncuapa* juga sebagai panggilan pada pemain *Galangi* untuk melakukan *galangi* saat berbuka puasa, 5) Pukulan *Sabuna uwe* adalah sebagai panggilan untuk melakukan *Galangi* pada saat makan sahur. Sementara, untuk setiap gerakan dalam tari *galangi* memiliki nama. gerakan *galangi* itu saya jabarkan sebagai berikut: 1) *Lingka Ulo*, 2) *Tumbulaka*, 3) *May Dao*, 4) *Torumbalili,* 5) *Soro Bangke*, 6) *Toropu Yi Kaana*, 7) *Toropu Yi Kayi*, 8) *Minta Lawa*, 9) *Bori Bente*, 10) *Tiri Ra*, 11) *Naisi lawo*, 12) *Lingka Ulo*[1].

Galangi sebagai Arena Kelompok *Walaka*

Masyarakat Buton mengenal empat kategori sosial yang dibedakan berdasarkan *Kamia*. *Kamia* adalah asal-usul. Kategori sosial orang buton ini terdiri dari *Kaomu, Walaka, Papara* dan *Batua* (Rudiansyah, 1997). Di bekas kesultanan dibedakan empat lapisan masyarakat; 1) kaum *Kaomu*, dari golongan ini sultan dipilih dan beberapa kedudukan tertentu dicadangkan

[1] Uraian gerakan dalam tari *galangi*; (1) Lingka Ulo, yaitu pengaturan langkah-langkah gerak-gerik yang waspada bagaikan seekor ular yang siap sedia untuk menggempur musuh, penuh hati-hati serta teliti pada alam disekitarnya, bunyi tamburnya (*Palelea*); (2) Tumbulaka, Maedao dan Torumbalili. Adalah mempersembahkan keahlian, kemahiran serta ketangkasan dalam permainan Gala, keatas dan kebawah dengan gerakan yang lincah, dikandung maksud untuk mematahkan posisi dan morool lawan, bunyi tamburnya (*Sabuna Uwe*); (3) Bori Bente, yaitu suatu gerak Menggaris Tanah sekelilingnya dimana maksud penentuan Batas Wilayah yang hendak dipertahankan dari rongrongan lawan dimana berkat itikad baik dalam mempertahankan kehidupan rakyat dan agama disertai tekad pasti, kita berhasil mencapai kemenangan yang gemilang, bunyi tamburnya (*kokotena manu*); (4) Soro Bangke, suatu gerak dimana kita seolah-olah sedang menarik bangkai-bangkai musuh yang berlimpangan, disusun serta dibetulkan, yang lalu kemudian disusul dengan gerakan Minta Lawa, bunyi tamburnya (*Palelea*); (5) Minta Lawa, yang berarti menentang lawan, kepada semua lawan lawan yang berani, silahkan maju kedepan untuk kemudian diselesaikan seirama dengan kawan-kawannya tersebut diatas yang kemudian disusul pula dengan gerakan selanjutnya, bunyi tamburnya (*Betena Koncuapa*); (6) Toropu Ikaana, dimana dimaksudkan mengadakan suatu penyerangan yang tepat sekali pada musuh yang datang menantang dengan mengandalkan gerakan Tusuk Bunuh pada lambung kanan musuh, bunyi tamburnya (*Betena Koncuapa*) yang kemudian disusul dengan *Tiri Raa*; (7) Titi Raa, yaitu dimana Gala (Tombak) yang masih penuh dengan darah dengan cepat dititikan dengan mengarahkan Ujung Gala/Tombak kebawah dengan melalui belakang dan selanjutnya disusul dengan gerakan yang berikutnya, bunyi tamburnya (*Sabuna Uwe*); (8) Toropu Ikaai, yaitu mengadakan gerakan Tusuk Bunuh sebelah kiri, kemudian dengan cepat dicabut kembali, dan kembali pula pada sikap semula, bunyi tamburnya (*Palelea*) yaitu berjalan teratur, waspada dan tetap mengawasi kemungkinan-kemungkinan yang timbul; (9) Gerakesembilan sama dengan gerakan Nomor: 1 (satu) atau Lingka Ulo kemudian menghormat.

bagi mereka; 2) kaum *Walaka* yang juga tergolong elite penguasa: para wakil *Walaka* memilih sultan; 3) kaum *Papara*, penduduk desa, yang hidup dalam masyarakat yang agak otonom, dan 4) kaum *Batua*, budak, yang biasanya bekerja untuk para *Kaomu* dan *Walaka* (Tahara, 2012).

Struktur masyarakat Buton yang ditetapkan oleh Sultan Dayanu Ikhsanuddin dalam Undang-undang Martabat Tujuh, menempatkan orang-orang *walaka* di *sarana wolio* dalam jabatan: *Bontoogena, Bonto Siolimbona, Bonto Inunca, Bonto Lencina Kanjawari, Jurubahasa, Gampikaro, Palangasa, Watina Gampikaro, Kenipau, Belobaruga, Tamburulimaanguna, Kompanyia yi Sara, Tamburu Pataanguna, moji dan mokimu*. Jabatan ini ditempati kepada mereka (orang *walaka*) berdasarkan *kamia*. Jabatan-jabatan tersebut tidak diperuntukkan bagi golongan lain dalam hal ini *Kaomu, Papara*, maupun *Batua* (Palmer, 2011). Terkhusus untuk pelaku *Galangi* menempati tugas atau jabatannya dalam struktur *Sarana Wolio* yaitu: *Tamburulimaanguna, Kompanyia Yi Sara, Tamburu Pataanguna*. Mengenai keberadaan *kompanyia* yang dikatakan sangat erat dengan *VOC* sebab pada masa pemerintahan sultan La Elangi terdapat banyak perjanjian antara kesultanan Buton dan *VOC* terbukti dengan simbol simbol yang digunakan oleh pasukan kompanyia (Zuhdi, 2010).

Selai sebutan *kamia,* orang Buton juga mengenal *Siwulu* untuk mengetahui asal-usul atau turunan mereka. Sebagaimana Anceaux mengartikan bahwa *Siwulu* dapat berarti arus, asal-usul, keturunan, mengalir, menghilir atau hanyut (Anceaux, 1987). *Siwulu* pada dasarnya sama dengan *Kamia* yang menyatakan asal-usul atau keturunan. Dalam struktur masyarakat buton, *Siwulu* selalu menjadi syarat seseorang menduduki struktur dalam pemerintahan, baik *Sara Ogena* maupun *Sara Kidhina*. Seseorang bisa menjadi Sultan di kerajaan/kesultanan Buton bila ia mempunyai asal-usul atau turunuan dari sultan sebelumnya. Inilah yang menjadi produk dari sejarah menghasilkan praktik-praktik individu dan kolektif, dan dengan demikian juga menghasilkan sejarah, sesuai dengan kerangka yang dihasilkan oleh sejarah (Riawanti, 2017).

Struktur pengetahuan tentang kemampuan bermain *Galangi* inipun terus terbangun sejak zaman kesultanan. Realisme mengenai anak dari pemain *Galangi* pasti bisa bermain *Gala* pula. Hal ini menjadikan struktur pengetahuan tersebut menjadi terstruktur. Inilah yang saya sebut sebagai habitus *Galangi* sebagaimana diungkapkan oleh Ningtyas, bahwa *Habitus* merupakan hasil akumulasi keterampilan yang menjadi tindakan praktis dan diterjemahkan menjadi suatu kemampuan yang nampak alamiah (Ningtyas, 2015).

Kompanyia kemudian menjadi sebutan untuk para golongan *Walaka* yang menduduki struktur pemerintahan kesultanan buton dengan tugas mendampingi Sultan, sapati dan kapitalau. Untuk para golongan *Walaka* yang disebut *Kompanyia* tentulah hal ini membuat mereka memiliki modal simbolik. Modal simbolik ini memungkinkan mereka mendapatkan apa yang diperoleh melalui kekuasaan fisik berkat akibat khusus suatu mobilisasi. Sebagaimana didefinisikan secara sangat luas dan mencakup hal-hal yang material (yang dapat memiliki nilai simbolik) maupun atribut-atribut yang tak tersentuh namun memiliki signifikasi kultural, misalnya prestise, martabat, gengsi atau kehormatan (Bourdieu, 1991 dalam Wati, 2015).

Kemampuan perang yang dimiliki oleh pasukan *Kompanyia* membuat mereka terlibat penuh dalam setiap kondisi pemerintahan di zaman Kesultanan. Mereka kemudian mereproduksi kekuatan simbolis untuk tetap bertahan dengan status mereka sebagai pasukan elit kesultanan Buton. Dengan kemampuannya, Kesultanan Buton menyerahkan

tugas pengamanan untuk *Sultan*, *Sapati* dan *Kapitalau* hanya pada golongan *Walaka* yang tercatat sebagai anggota/ personil *Kompanyia*. Selama masa pemerintahan kesultanan Buton *Siwulu* itu terus dipertahankan. Artinya, para pelaku *Kompanyia* hanyalah mereka yang memiliki keturunan dari pelaku *Kompanyia* sebelumnya. Disinilah arena pergulatan anggotanya (para aktor yang bersaing) untuk mendapatkan berbagai sumberdaya material ataupun kekuatan (power) simbolis. Pergulatan ini merupakan suatu gerakan sosial yang mana segenap modal distribusikan dengan cara-cara tertentu demi mempertahankan atau meraih sesuatu yang menjadi bagian serta tugas dari para pelaku *kompanyia* dalam ruang dan arenanya.

Gerakan Sosial Kelompok *Walaka* dalam Tari *Galangi*

Siwulu dalam struktur masyarakat Buton hingga saat ini masih menjadi modal utama dari para pemain *Galangi*. Selain itu mereka harus memiliki kostum masing-masing yang menandakan mereka anggota *Galangi* dan juga menjadi salah satu anggota Sanggar Seni Alifirisi membuat beberapa aktor/pelaku *Galangi* memiliki modal simbolis sebagaimana diketahui oleh orang banyak (masyarakat Buton) bahwa pelaku *Galangi* saat ini adalah mereka-mera yang terlibat dalam sanggar seni Alifirisi. Tidak hanya itu, tergabungnya dalam Sanggar Seni alfirisi menjadikan mereka juga memiliki kemampuan memainkan *Gala* yang menjadikan mereka memiliki modal menuju panggung-panggung pertunjukan.

Beberapa pelaku *galangi* masa kini ada yang tidak memiliki keturunan atau *Siwulu* dari pelaku galangi sebelumnya. Hal ini dikarenakan bahwa saat ini sudah jarang orang menari *Galangi,* bahkan anak dari pelagu galangi saat ini sudah agak malu-malu untuk bermain *Galangi*. Sementara untuk pembagian peran dalam memainkan *Galangi* juga terjadi perubahan yang dulunya musti ada keturunan atau *Siwulu* dari pemain sebelumnya, sekarang tergantung dari kemahiran pemain *Galangi* tersebut.

Kekinian *Galangi* yang lebih populer dengan sebutan tarian (tari *Galangi*) dimainkan oleh mereka yang tergabung dalam Sanggar seni Al Firisi yang dibentuk sejak tahun 2003, dengan komposisi personil 3 *Gala*, 3 *Tombi* dan 3 *Tamburu*. Di awal terbentuknya sanggar seni Alifirisi ini seluruh personilnya berstatus Kepala Sekolah (PNS) di kota Baubau. Mereka yang tergabung dalam sanggar seni Al-Firisi ini terlibat dan mereproduksi *Galangi* lewat beberapa event yang digelar oleh pemerintah.

Para pelaku *Galangi* masa kini membuka ruang bagi kaum *Walaka* yang tidak memiliki keturunan atau *siwulu* dari pemain *Galangi* sebelumnya. Hal ini dilakukan semata-mata untuk melestarikan kebudayaan dan tarian *Galangi* di Buton. Hal ini dilakukan oleh orang *walaka* sebab saat ini sudah jarang orang mau menari *Galangi* bahkan anak muda *walaka* yang memiliki *siwulu* sudah agak malu-malu untuk bermain *Galangi*. Oleh karena itu, untuk menopang keberlangsungan tari *Galangi* ini dimasukkanlah beberapa kaum *Walaka* yang tidak memiliki keturunan pemain *Galangi* namun ulet dan mahir bermain *Gala* seperti Pak Andi diatas. Selain itu, ketika aspek-aspek kebudayaan Buton tidak fungsional lagi, para pelaku *Galangi* lebih terbuka dan menerima perubahan-perubahan diera moderen, hal inilah yang membuat aspek *Siwulu* diabaikan lalu dibuka untuk orang-orang yang konsisten atau yang mau belajar untuk menjadi pelaku *Galangi*. Hal ini kemudian menjadi yang terus tereproduksi, menunjukkan dan menyampaikan kepada masyarakat buton masakini sebagai alat legitimasi kelompok walaka terhadap kelompok lainnya yang ada dalam stratifikasi

masyarakat Buton. Kesemuanya itu adalah bagian dari mekanisme kekuasaan sebagaimana diungkapkan oleh Foucault bahwa kekuasaan ada dimana-mana karena kekuasaan merupakan satu dimensi dari relasi, artinya dimana ada relasi disana ada kekuasaan (Khozin, 2012).

Penutup

Tari *Galangi* yang ada di Kota Baubau hingga saat ini memiliki kisah sejarah yang panjang, dimulai dari masa Kesultanan Buton yang mana pada masa ini, pelaku *galangi* adalah mereka yang tergabung dalam kesatuan pengamanan *Sultan*, *Sapati* dan *Kapitalau* kemanapun mereka bepergian, yang dikenal dengan sebutan *Kompanyia*. Menjadi salah satu pasukan *Kompanyia* atau personil tari *Galangi* harusnya punya keturunan dari pelaku sebelumnya dan orang Buton menyebut itu dengan sebutan *Siwulu*. Kala itu, *Siwulu* masih menjadi syarat atau modal utama untuk menjadi seorang pelaku *Galangi*. Namun, ketika zaman sekarang ini dimana dinamika kehidupan orang Buton mengalami perubahan drastis, kelompok *walaka* pun membuat gerakan perubahan untuk mempertahankan posisi mereka dengan menjadikan *Siwulu* tidak lagi sebagai syarat utama dan yang menjadi syarat utama bagi mereka yang boleh menjadi pemain *Galangi* adalah mereka yang berasal dari golongan *Walaka* dan tekun serta mahir memainkan *Gala*.

Pustaka

Anceaux (1987) *Wolio Dictionary (Wolio-English-Indonesia)*. USA. Foris Publication Holland.

Darmawan, Y., (2008) Ingatan Yang Menikam (Orang Buton Memaknai Tragedi PKI 1969). Depok. Tesis Magister Antropologi.

Jamil, M., dkk. (2011). *Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Lunturnya Kesenian Tradisional Semarang (Studi Eksplorasi Kesenian Tradisional Semarang).* Jurnal Riptek, 5(2): 41-51.

Khozin, A. (2012) *Konsep Kekuasan Michel Foucault*. Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam, 2(1): 131-149.

Kuswarsantyo (2012) *Pelajaran Tari : Image Dan Kontribusinya Terhadap Pembentukan Karakter Anak*. JOGED Jurnal Seni Tari ISI Yogyakarta, 3(1): 17-23.

Malim, L. (1981) *Kesenian Daerah Wolio. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan*. Jakarta.

Ningtyas E. (2015) *Pierre Bourdieu, Language And Symbolic Power.* Poetika - Jurnal Ilmu Sastra UGM, 3(2): 154-158.

Palmer B. (2011). *Petani dan Pedagang: Perubahan Ekonomi dan Agama di Buton*. Jurnal Antropologi Indonesia, 32(1): 65-81.

Riawanti S. (2017) *Teori Tentang Praktik : Saduran Outline of a Theory of Practice karya Pierre Bourdieu*. Bandung: Ultimus.

Rudiansyah, T., (1997) *Kaomu, Papara dan Walaka* : Satu Kajian mengenai Struktur Sosial dan Ideologi Kekuasaan di Kesultanan Wolio. Jurnal Antropologi Indonesia, No.52: 44-53

Tahara, T., (2012) *Reproduksi Stereotip dan Resistensi Orang Katobengke dalam Struktur Masyarakat Buton*. Jurnal Antropologi Indonesia, 33(2): 75-97.

Tahara, T., (2014) *Melawan Stereotip: Etnografi, Reproduksi Identitas dan Dinamika Masyarakat Katobengke Buton yang Terabaikan*. Jakarta. Kepustakaan Populer Gramedia.

Wati, K. S. (2015) *Modal Dalam Praktik Sosial Arisan Sosialita (Studi Fenomenologi Terhadap Dua Kelompok Arisan Sosialita Di Malang Dan Jakarta).* Jurnal Idea Societa, 2(5): 1-27.

Zuhdi, Susanto (2010) Sejarah Buton Yang Terabaikan : *Labu Rope Labu Wana*. Jakarta. PT Rajagrafindo Persada.

Gerakan Sosial *Facebook* Komunitas Pekerja Proyek Di Sulawesi Tenggara: Sebuah Tinjauan Terhadap Aksi, Advokasi Dan Refleksi Gerakan Sosial

Laxmi dan Erens Elvianus Koodoh
Departemen Antropologi, Universitas Halu Oleo
laxmi77antro@yahoo.com

Abstrak

Akhir-akhir ini penggunaan *facebook* sebagai media komunikasi menjadi fenomena yang sangat marak digunakan di Indonesia, khususnya di Sulawesi Tenggara. Hal ini menunjukkan beberapa hal. Pertama, bahwa gerakan social *facebook* oleh komunitas pekerja proyek di Sultra merupakan suatu gerakan social dilakukan untuk menarik simpati, meyampaikan informasi kepada masyarakat terhadap kondisi tenaga kerja asing di Sultra, menggalang keanggotaan antar sesama pekerja lokal di Sultra dalam menghadapi serbuan tenaga kerja asing. Kedua, pilihan menggunakan dinding *facebook* dalam melakukan gerakan social, dikarenakan belum tersedinya sekertariat menetap komunitas pekerja proyek. Melalui penggunaan dinding *facebook* akan menghidupkan dan mengaktifkan respon dan keanggotaan secara lebih luas. Ketiga, peranan *Osara* sebagai produk hukum lokal tempat lokasi perusahaan asing beroperasi, belum berfungsi secara memadai dalam mengatur sangki bagi tenaga asing dan masyarakat yang melakukan pelanggaran. Keempat, pendampingan kebijakan terhadap pekerja lokal menghadapi serbuan tenaga asing telah mulai dilakukan selama kurang lebih dua tahun oleh pihak-pihak terkait, seperti lembaga social kemasyarakatan, Perguruan Tingi dan DPRD, walaupun belum memperoleh penetapan secara formal.

Kata kunci: *Facebook,* gerakan sosial, *Osara*

Pendahuluan

Dalam tulisan James Danandjaja (1987) yang berjudul *Manfaat Media Tradisional untuk Pembangunan*, beliau tidak hanya menyebutkan pengertian media tradisional sebagai alat komunikasi yang sudah lama digunakan di suatu tempat yaitu sebelum kebudayaannya tersentuh oleh teknologi modern, namun beliau juga menyebutkan bahwa media komunikasi yang bukan bersifat tulisan atau alat-alat elektronis seperti surat kabar atau radio dan televisi. Secara sederhana kita mungkin dapat mengasumsikan bahwa penyebutan media komunikasi yang telah disampaikan oleh beliau telah meliputi bagian dari komunikasi saat ini yang selanjutnya kita sebut *hand phone*. *Hand Phone*, sebagai media komunikasi saat ini tentunya tidak terlepas pula dengan penggunaan *facebook*. Akhir-akhir ini penggunaan *facebook* sebagai media komunikasi menjadi fenomena yang sangat marak digunakan di Indonesia (Kirom, 2011). Sesungguhnya apa yang telah dituliskan oleh tokoh ini sebelumnya telah pernah dituliskan oleh Koentjaraningrat dalam disertasinya (1958) yang berjudul Metode-metode Antropologi dalam Penyelidikan-Penyelidikan Masyarakat dan Kebudayaan di Indonesia (sebuah ichtisar), di mana disinggung bahwa "persoalan pokok dalam dunia antropologi budaya adalah persoalan proses perubahan kebudayaan (di Indonesia), dengan menunjukkan lima perkara besar yang dapat menjadi arena bagi antropologi dan sosiologi yaitu integrasi nasional, pertumbuhan penduduk, perubahan sosial budaya, dan pengembangan komunitas" (dalam Laksono, 2013).

Dalam membahas kelima perkara besar yang ditulis Koetjaranigrat, saya meminjam pula pendapat PM Laksono (2013) dalam tulisannya *Mewacanakan Pemberdayaan Masyarakat dalam Antropologi*. Beliau mengatakan bahwa kelima masalah besar tersebut (integrasi nasional, pertumbuhan penduduk, perubahan sosial budaya, pendidikan, dan pengembangan komunitas) dapat saling berkaitan dan dapat di bungkus dalam satu isu, yaitu "soal identitas budaya kita". Pada tulisan tersebut, beliau juga menekankan bahwa isu tersebut semakin mendesak dan kita semua sudah terikat dalam sistem komunikasi (radio, telepon, televisi, dan internet) dan sistem perdagangan mondial dengan budi bahasa yang mondial pula (Laksono, 2013 : 2).

Keterikatan kita akan komunikasi sebagaimana yang disebutkan oleh PM Laksono dapat saya katakan pada akhirnya akan membawa kita pada hubungan sosial budaya tidak hanya pada aspek lisan namun juga pada aspek tulisan, bahkan lebih jauh lagi melalui foto dan video. Penggunaan sistem komunikasi dengan berbagai macam bentuk, dalam kegunaannya bisa jadi berbeda bagi satu invidu ke individu lain, begitu pula bagi satu komunitas ke komunitas lain. Tentunya terdapat individu atau komunitas yang menggunakan media komunikasi seperti (*facebook*) untuk menyampaikan tujuannya secara baik atau benar dalam pandangannya, sehingga pesannya mudah diterima, di respon bahkan mendatangkan simpati bagi pembacanya.

Mengaitkan antara gerakan sosial dan *facebook* sebagai sebuah media berkomunikasi Zald dalam Sitomorang (2007:12) berpendapat bahwa untuk mencapai kelompok sasaran, aktor gerakan membutuhkan alat, yaitu media. Oleh karenanya memasukkan media menjadi sebuah topik penting. Tulisan ini mencoba mengungkapkan bentuk gerakan sosial komunitas pekerja proyek di Sulawesi Tenggara melalui penggunaan media komunikasi *facebook*. Komunitas Pekerja Proyek yang berada di Sulawesi Tenggara merupakan komunitas yang menghimpun para pekerja lokal menghadapi serbuan perkerja asing. Sejak awal terbentuknya, organisasi ini selalu menggunakan media komunikasi *facebook* dengan menyampaikan kata-kata seruan seperti "Hentikan Tenaga Kerja Asing Ilegal di Sultra", "KPP Anti Tenaga Kerja Asing Illegal", Pekerja Indonesia Juga Hebat", "Stop Buruh Tenaga Kerja Asing Asal China". Kata-kata anti terhadap tenaga kerja asing selalu menjadi sajian utama dalam dinding *facebook* komunitas ini yang telah berdiri sejak awal tahun 2015.

Berdasarkan kenyataan di atas, tulisan ini berusaha mengungkapkan bentuk gerakan sosial komunitas pekerja proyek di Sulawesi Tenggara melalui aksi, advokasi lewat penggunaan media komunikasi *facebook*, dan selanjutnya diperlukan sebuah refleksi dari ilmu antropologi yang secara umum melihat bentuk gerakan sosial baru. Keterlibatan media komunikasi dalam bentuk digital seperti *facebook* telah menjadi "pemantik" dalam gerakan sosial baru diranah digital. Munculnya gerakan-gerakan sosial diranah digital seakan-akan menjadikan kegiatan di dunia maya itu menjadi gerakan "sendiri" dan "meluas" yang memiliki wujud dan pengaruh lebih besar. Keterkaitan antara ruang public dan media digital sebagai dimensi pergerakan sosial, keduanya saling menjembatani masyarakat untuk berinteraksi dan memunculkan wacana-wacana kemanusian dan menyebarluaskan misi pergerakan sosial serta jejaring sosial (Lim, 2015).

Landasan Konseptual

Dalam ilmu antropologi secara sederhana sebagaimana yang di nyatakan oleh Koentjaranigrat (1990), sebagai disiplin ilmu yang menjadikan manusia dengan segala aspek yang melingkupinya atau dapat difokuskan pada unsur-unsur kebudayaan yang di dalamnya memuat seni, bahasa, teknologi, mata pencarian dan sebagainya. Melalui aspek teknologi sebagaimana yang dinyatakan oleh Koentjaranigrat, maka aspek kebahasaan menjadi komponen utama dalam memahami proses komunikasi. Saat ini sistem komunikasi global telah menjadi bagian utama dalam kehidupan manusia, baik secara individu maupun kelompok, melalui komunikasi dengan berbagai bentuknya mampu memberikan pengertian kepada siapa saja terhadap tujuan yang hendak di sampaikan kepada orang lain. Seiring dengan berjalannya waktu, maka kemampuan manusia untuk menggunakan teknologi semakin luas dan tanpa batas.

Laksono (2013) menyatakan bahwa saat ini interkoneksi global telah menjadi kenyataan hampir di seluruh sudut bumi Indonesia, begitupun masalah-masalah besar dalam antropologi menjadi semakin rumit. Sejalan dengan itu Manuel Castells (dalam Lim 2015) memandang jejaring sosial sebagai struktur yang berbentuk dalam jaringan digital. Castells menguatkan argumennya bahwa jejaring kontemporer atas gerakan dapat melampaui batas ruang dan waktu, dengan demikian berarti dapat melawan monopoli ruang dan waktu yang dilakukan penguasa. Melalui jejaring media sosial, gerakan sosial dapat menjadi sarana dalam mengembangkan budaya sehingga dapat memperkuat kelembagaan, menjadi lahan belajar berpendapat di muka umum, dan sebagai ruang untuk menggunakan hak mereka dalam berkolaborasi dengan orang lain (Lim, 2013a, 19 ; 2015).

Guna mengungkapkan bentuk-bentuk gerakan sosial *facebook* yang akan disajikan pada tulisan ini, berbagai konsep yang di gunakan oleh Merlyna Lim menjadi bagian pokok dalam penulisan selanjutnya pada bagian pembahasan, sebagaimana kutipan dari tulisan Lim (2015) yang menyebutkan bahwa"media sosial seperti *Facebook dan Twitter* sebagai media digital benar-benar menawarkan kans ekonomis pada masyarakat dalam berjejaring, memobilisasi dan mendifusi wacana yang sedang berkembang. Walaupun hingga saat ini pergerakan berbasis media digital sebagai penghimpun kekuatan melalui persebaran informasi dan wacana belum menjadi tujuan akhir dari suatu gerakan sosial.

Untuk memperkuat konsep dalam tulisan ini penulis akan menguraikan kelebihan *facebook* sehingga lebih banyak dan lebih dulu meraih hati pengguna situs pertemanan di Indonesia:

1) Walaupun dengan desain situs yang sederhana dan terkesan minimalis, *facebook* menggunakan bahasa pemrograman Ajax yang bisa membuat penggunanya menjelajahi *facebok* lebih nyaman;
2) *Facebook* memiliki jumlah pengguna yang besar dan beragam dengan segmen terbesar dari orang muda sehingga tepat untuk pengguna yang mencari teman dan ingin berbagi dengan teman-teman;
3) *Facebook* memiliki aplikasi yang unik dan beragam, mulai dari pertemanan, permainan, simulasi saham, dan masih banyak lagi yang membuat pengguna bertambah betah berada di *facebook*;

4) Mempermudah mencari teman, mampu meng-add teman karena hubungan sesama penggunanya (Kurniali: 2009: 17-18).

Metode Penelitian

Metode yang digunakan adalah deskriptif kualitatif dengan teknik pengumpulan data yakni pengamatan langsung melalui dinding *facebook* ketua Komunitas Pekerja Proyek Sulawesi Tenggara, wawancara mendalam oleh ketua KPP Sultra, serta informan lain yang dianggap mampu memberikan data, dan studi literatur.

Pembahasan

1. Sejarah Kelembagaan KPP Sulawesi Tenggara

Komunitas Pekerja Proyek yang berada di Sulawesi Tenggara, merupakan komunitas yang menghimpun para pekerja lokal yang telah bekerja, belum bekerja maupun yang telah di keluarkan oleh perusahaan-perusahan tempat mereka bekerja. Awal berdirinya komunitas ini dilatar belakangi terjadinya ketidakadilan terhadap pekerja lokal di Sulawesi Tenggara, seperti kekecewaan para pekerja lokal atas penolakan pekerjaan pada perusahaan asing, yang di dominasi oleh tenaga kerja asing. Diawali dengan adanya penolakan-penolakan dari sebuah perusahaan asing saat para pekerja lokal mengajukan lamaran pekerjaan, namun tanpa alasan yang jelas para pekerja lokal selalu mengalami hambatan dengan alasan pekerjaannya sudah terisi, atau tidak lagi membutuhkan karyawaan.
Hal ini sejalan dengan penuturan ketua komunitas pekerja proyek, sebagaimana yang dingkapkan dibawah ini :

> "Kami ditolak, alasannya macam-macam katanya tenaga asing kerjanya lebih bagus, waktu istirahatnya juga sedikit dibandingkan orang lokal. Katanya kami orang lokal baru bekerja beberapa jam tapi sudah minta istirahat, upah yang diberikan juga lebih kecil".

Penolakan yang dilakukan oleh perusahaan asing terhadap pekerja lokal tidak hanya terjadi pada satu perusahaan, tetapi juga pada beberapa perusahaan yang beroperasi di daerah Sulawesi Tenggara seperti di Kabupaten Konawe dan Konawe Selatan. Komunitas pekerja proyek melalui ketuanya juga mengatakan, secara logis pendirian komunitas pekerja proyek ini sangat dibutuhkan, mengingat terjadinya intimidasi oleh pekerja lokal yang telah bekerja di perusahaan. Perlakuan kasar seperti mengeluarkan kata-kata kotor maupun pemukulan kepada pekerja lokal sering kali dialami oleh pekerja lokal. Kasus ini seperti yang dialami Iwan (pekerja lokal) yang dipukul oleh Mr.Wang (TKA, Divisi Eksa) pemukulan dilakukan tanpa alasan yang jelas, sebelum kejadian Mr.Wang mengajak ke ruangan dan saat masuk berseggolan dengan TKA, lalu Iwan di dorong, tiba-tiba ratusan orang China membantu memukul, sehinga terjadi bentrokan (Kompas.com, 2107). Banyaknya jumlah tenaga kerja asing yang saat ini bekerja pada perusahaan-perusahaan yang berada di Sultra, juga menutup pintu pekerjaan bagi masyarakat yang seharusnya di gunakan jasanya sebagai penduduk lokal.

W.F. Wartheim (1999:198) menuliskan kondisi bahwa dalam perusahaan-perusahaan manufaktur yang dikelola manajemen Asia (orang Cina, Arab, atau Indo-Eropa, Indonesia) hubungannya masih sedikit paternalistik. Jika majikan dengan pekerja secara etnis berhubungan terdapat suatu mentalitas menggampangkan. Tetapi secara ekonomis eksploitasi di bawah kondisi paternalistik biasanya lebih buruk. Weltevreden (dalam Wartheim 1999:198) juga menuliskan bahwa di balik hubungan yang manusiawi kondisi yang ada seringkali menuntut pekerja bekerja secara tidak terbatas dengan imbalan yang sangat kecil.

Secara kelembagaan, komunitas pekerja proyek di Sultra dalam status keanggotaan aktif berjumlah 40 orang dengan jumlah pertemanan *facebook* sebanyak 923 orang. Untuk kebutuhan tulisan ini, komunitas pekerja proyek melalui gerakan sosial *facebook* dapat juga didefinisikan sebagai komunitas yang memperkuat pendidikan kritis bagi para anggotanya dengan menampilkan peraturan-peraturan nasional yang berpihak kepada tenaga kerja. Pendirian KKP di Sultra dipandang selain mampu memberikan solusi atas permasalahan tenaga kerja di Sultra, juga mampu melindungi pekerja lokal dengan berpedoman kepada aturan-aturan yang memihak kepada pekerjaannya. Komunitas ini bekerja untuk meningkatkan kesadaran (pekerja lokal) sehingga mendapatkan hak yang sama, bahkan menghilangkan kondisi struktural, perilaku, dan sikap tenaga kerja asing yang seringkali menimbulkan ketidakadilan atas pekerja lokal. McCarty (dalam Sihombing 2007:27) mengungkapkan bahwa, melalui struktur mobilisasi sebagai sejumlah cara kelompok gerakan sosial melebur dalam aksi kolektif, termasuk di dalamnya taktik gerakan dan bentuk organisasi gerakan sosial.

2. Kondisi Tenaga Kerja Asing Di Sulawesi Tenggara

Di Sulawesi Tenggara yang menjadi lokasi penelitian ini dilakukan, kehadiran tenaga kerja asing seringkali mendapat persoalan. Sebagian besar persoalannya adalah melakukan penolakan atas tenaga kerja asing pada perusahaan-perusaahan yang berada di Sulawesi Tenggara. Gerakan sosial "menolak" bukan hanya berasal dari Komunitas Pekerja Proyek, namun juga berasal dari kelompok-kelompok mahasiswa maupun lembaga sosial lainnya yang berada di Kota Kendari. Gerakan sosial "menolak" oleh kelompok mahasiswa yang berada di Kota Kendari dengan cara beramai-ramai mendatangi DPRD Provinsi Sultra, Pejabat Pemerintah terkait, bahkan memblokir dan menghambat jalan dari Bandara Halu Oleo menuju lokasi perusahaan. Walaupun demikian, belum di temukan solusi terhadap penolakan kehadiran tenaga kerja asing di Sulawesi Tenggara.

Kuatnya desakan penolakan terhadap tenaga kerja asing yang bekerja pada perusahaan-perusahaan di Sultra tidak juga membawa perubahan terhadap kebijakan yang seharusnya di ambil oleh pemerintah terkait, bersama DPRD Provinsi. Malah, jumlah tenaga kerja asing yang masuk ke Sulawesi Tenggara semakin hari semakin bertambah, dengan berbagai modus kedatangan. Menurut data Dinakertrans Sultra Bidang Hubungan Industrial dan Pengawasan Ketenagakerjaan terdapat 7. 203 perusahaan, dan 14 perusahaan mempekerjakan TKA, namun yang terdata hanya 739 orang (JawaPos.com). Pada salah satu tambang nikel milik perusahaan asing asal Tiongkok PT Virtu Dragon Nikel Industri, dari 500 orang Tenaga Kerja Asing, 100 orang menggunakan visa kunjugan wisata (teropong

senayan.com, 2016). Begitupun pada perusahaan lainnya yang menurut pengakuan aktivis LSM berkisar 250 hingga 300 orang.

Kesulitan mengidentifikasi jumlah keseluruhan tenaga kerja asing yang masuk ke Sulawesi Tenggara menambah masalah baru terhadap persoalan kependudukan dan kemasyarakatan, dikarenakan belum adanya singkronisasi pendataan antara Dinas Tenaga Kerja dengan petugas keimigrasiaan. Salah satu lembaga pemerintah yang memgurusi Bidang Hubungan Industrial dan Pengawasan Ketenaga Kerjaan Provinsi Sultra belum menyediakan data resmi yang seharusnya tersedia secara memadai. Namun, mereka menganggap persoalan tenaga kerja asing dalam sistem pengawasannya dilakukan oleh pihak petugas Keimigrasian. Tumpang tindih penugasan dalam pendataan tenaga kerja asing juga memperlambat pengambilan kebijakan yang harusnya mampu melindungi pekerja lokal yang seharusnya lebih layak bekerja pada perusahaan-perusahaan yang berada di Sulawesi Tenggara

Dalam kompleksitas permasalahan itulah, gerakan sosial yang terjadi di Sulawesi Tenggara menghadapi serbuan Tenaga kerja asing turut mengakibatkan terhambatnya komunitas pekerja proyek (KPP) di Sultra mendapatkan legitimasi oleh pemerintah, pengurusan administrasi pendirian sekertariat permanen, penentuan aksi advokasi gerakan sosial fisik yang sifatnya kolektif menjadi mandeg sehingga bentuk aksi yang paling efektif dilakukan melalui media sosial *facebook*. Menurut (Marolt, 2008:118) dalam Lim (2015) saat struktur 'spasial baru' dalam proses dibentuk jejaring sosial ala Castells belum tentu tidak memiliki wadah. Jaringan telah dikenal sebagai aspek dominan dalam mengorganisir kelompok masyarakat, sementara masing-masing individu terus berusaha membangun identitas mereka sendiri, baik di lingkungan virtual maupun ruang spasial dalam keseharian mereka. Orang-orang bersosialisasi di ruang virtual tanpa mencerabut identitas mereka yang sebenarnya.

3. Bentuk Gerakan Sosial KKP pada Dinding *Facebook*

Dalam kaitannya dengan gerakan sosial komunitas pekerja proyek di Sulawesi Tenggara, komunitas ini menggunakan dinding *facebook*, sebagai media komunikasi untuk menyampaikan pesan. Penggunaan aplikasi-aplikasi yang tersedia dirasa cukup membantu dalam menyampaikan pesan. Melalui detail informasi yang ditampilkan, diintegrasikan dengan bentuk perjuangan KPP, sehingga memungkinkan anggota dan pengguna lainnya mengetahui serta memiliki informasi terhadap persoalan-persoalan yang di alami oleh KPP menghadapi serbuan tenaga kerja asing. Penggunaan aplikasi *tag/tagging* dengan menyebutkan, menempelkan nama dan kegiatan, atau melekatkan foto di dinding *facebook* salah satu bentuk gerakan sosial melalui dinding *facebook*. Berikut contoh gerakan sosial dalam bentuk *tag/tangging* di dinding *facebook* ketua KPP :

Gambar 1. Gerakan Sosial *tag/tangging* melalui dinding *facebook* KPP Sultra

Penggunaan aplikasi *tag/tagging* pada dinding *facebook*, sebagai bentuk gerakan sosial yang boleh dikatakan bersifat awal, selain itu penggunaan dinding *facebook* lainnya dalam melakukan gerakan sosial *facebook* berupa *mutual friends* dengan cara mencari teman, berkenalan, sehingga memudahkan kelembagaan KPP dalam mengidentifikasi orang-orang yang terlibat dalam komunitasnya. Proses ini dirasa penting, agar KPP mengetahui secara pasti siapa saja yang bersimpati dengan kelembagaannya. Berikut contoh gerakan sosial dalam bentuk *mutual friends* :

Gambar 2. Gerakan Sosial *mutual friends* Melalui Halaman *facebook* KPP Sultra

Sebagaimana yang dijelaskan diawal, karena belum tersedinya sekertariat KPP yang menetap di Provinsi, sehingga menyulitkan terpusatnya koordinasi yang bersifat langsung bagi keangotaan dan simpatisan KPP. Oleh karena itu, bentuk gerakan sosial selanjutnya di lakukan dengan menggunakan aplikasi RSVP (*Respondez S'il Vous Plait*) pada dinding *facebook* sebagai bentuk gerakan sosial yang sangat efektif dalam mengumpulkan keanggotaan dan simpatisan yang tersebar pada berbagai Kabupaten di daerah Sulawesi Tenggara. Adapun sekertariat sementara KPP saat ini berada di wilayah Kabupaten Kolaka berjarak 400 KM dari Ibukota Provinsi Sultra, atau dapat ditempuh sekitar 3 – 4 Jam. Penggunaan RSVP pada dinding *facebook* ketua KPP sebagai bentuk gerakan sosial dengan fungsi untuk mengundang atau memberitahukan adanya sebuah acara yang diadakan oleh KPP. Berikut contoh gerakan sosial RSVP pada dinding *facebook* ketua KPP :

Gambar 3. Gerakan Sosial RSVP melalui Dinding *facebook* KPP Sultra

Gerakan sosial melalui dinding *facebook* oleh komunitas pekerja proyek di Sulawesi Tenggara menunjukkan komunikasi di *facebook* semakin hidup dan aktif. Saat penggunaan media melalui dinding *facebook* direspon dengan baik oleh penggunanya, saat itulah kelembagaan KPP merasa mendapat perhatian, merasa dihargai oleh penggunanya.

Pada konteks ini, penggunaan dinding *facebook* oleh komunitas pekerja proyek di Sultra memiliki peran yang sangat memungkinkan untuk mempengaruhi opini public dan menggorganisir massa. Beberapa factor penggunaan *facebook* sangat mudah digunakan sebagaimana yang dituliskan: (1) penggunaan *facebook* tidak membutuhkan biaya banyak, (2) kemudahan dalam mengakses, sehingga memudahkan melakukan dukungan dan menggalang massa, (3) hampir sebahagian masyarakat Indonesia mempunyai Laptop, dan setiap ruangan ada Hot Spot dan tersedi WiFi, dan bahkan hampir di setiap kota dan di desa telah tersedia Warnet, sehingga tidak tertutup kemungkinan mereka sangat mudah sekali mengakses dan untuk melakukan *online* di *facebook* (Kirom 2011:372-373). Meminjam pernyataan Michel Foucault dalam Kirom (2011) menyatakan bahwa dalam pengetahuan *facebook* itu mengandung banyak hegemoni-hegemoni dan dominasi sebagai cara menyebarkan ideology dan simpatisan.

4. Peranan Budaya Lokal dalam Mengatasi Tenaga Kerja Asing

Daerah Sulawesi Tenggara sangat dikenal sebagai masyarakat yang menunjung tinggi kebudayaannya. Khususnya pada lokasi penelitian ini dilakukan, di Kabupaten Konawe dan Konawe Selatan, dalam berbagai kesempatan ketika mengunjungi daerah Konawe banyak orang yang selalu merujuk pada "*Osara*". *Osara* atau yang lebih dikenal dengan istilah *peowai* atau *hohowi* memiliki pengertian bahwa aturan-aturan tentang apa yang dilarang untuk dilakukan dan apa yang dibolehkan untuk dilakukan di dalam kehidupan individu, keluarga, masyarakat, dan kehidupan bernegara (Koodoh, 2011). Jika dikaitkan dengan tulisan ini maka *Osara* sebagai wujud hukum adat yang semestinya harus dipatuhi bukan hanya bagi masyarakat lokal namun juga bagi pendatang yang telah memasuki Konawe. Masyarakat lokal telah mengetahui banyaknya permasalahan yang terjadi di lokasi perusahaan asing antara pekerja lokal dan tenaga kerja asing yang berada di Konawe dan Konawe Selatan, seharusnya melalui *Osara* dapat diselesaikan secara adat. Namun, sejak awal kedatangan tenaga kerja asing di Sulawesi Tenggara, semua hukum itu seolah-olah tidak berfungsi sama sekali di Kabupaten Konawe dan Konawe Selatan. Permasalahan-permasalahan yang terjadi di perusahaan asing sesungguhnya dapat diselesaikan jika awal kedatangan tenaga asing sudah diperkenalkan hukum adat. Tulisan Metafadjria (1999) yang dikutip dari pendapat Malinowski mengungkapkan, adat merupakan suatu yang penting dalam kehidupan, karena manusia bertingkah laku dalam kehidupannya, sehingga segala sesuatunya dipengaruhi oleh norma-norma yang berlaku pada masyarakat tersebut.

Berdasarkan rujukan berbagai kasus yang pernah terjadi di perusahaan-perusahan asing yang beroperasi di Sulawesi Tenggara, seperti kasus yang dituturkan pekerja lokal kepada peneliti bahwa ia dituduh mencuri kabel perusahaan, namun tenaga kerja lokal tidak melakukan pencurian. Masalah penerimaan upah kerja yang tidak adil bagi pekerja lokal yang dibayarkan Rp.90.000,-/hari sedangkan tenaga kerja asing Tiongkok dibayarkan Rp.400.000,-/hari, serta masalah penipuan pada petugas, jika terjadi operasi imigrasi dan ketenagakerjaan pada pada TKA, semua tenaga kerja asing lari masuk ke dalam kawan hutan (JawaPos.com.:30:12). Jika hukum adat *Osara* telah menjadi bagian dalam memberikan hukuman bagi masyarakat yang melakukan pelanggaran, tentunya mampu menjadi sumber pengetahuan "budaya baru" bagi tenaga kerja asing sabagai pendatang yang memasuki daerah Konawe yang sangat kental dengan hukum adatnya. Thorburn (2004:186) menuliskan tentang hukum *Larwul Ngabal* adalah "piranti peradaban" di Kei, "mengandung sejumlah sanksi yang dijatuhkan oleh suatu kekuasaan yang terorganisir", "mengatasi seluruh lapisan masyarakat" di sana, dan "memperkuat seperangkat (malah semakin banyak) kepentingan-kepentingan sosial baru". Menurut legendanya hukum adat diperkenalkan dan disebarkan di Kei oleh dua kelompok pemimpin (sebagian besar adalah 'raja-raja asing' dan sebagian kecil lainnya adalah penguasa lokal).

Titik berat penelitian ini berkaitan dengan gerakan sosial *facebook* komunitas pekerja proyek di Sultra, namun sepanjang penelusuran data yang mengarah pada pemberlakuan hukum adat *Osara* bagi tenaga kerja asing yang masuk ke daerah Konawe belum ditemukan satupun tenaga kerja asing yang mengetahui adat *Osara* sebagai hukuman bagi masyarakat yang melanggar aturan kehidupan bermasyarakat.

5. Pendampingan Regulasi bagi KPP

Perubahan menuju keadilan yang sama oleh semua pekerja lokal adalah tujuan bersama pembentukan KPP di Sulawesi Tenggara. Hal yang menunjukkan kenyataan ini dengan mengajak para simpatisan yang berteman di *facebook*, maupun yang ditemui dalam kesehariannya di masyarakat. Kesungguhan untuk melegalkan organisasi Komunitas Pekerja Proyek tidak hanya di nyatakan lewat dinding *facebook*, namun secara langung menemui ketua-ketua organisasi sosial lokal di Sultra seperti Walhi (Wahana Lingkungan Hidup Sultra), Alpen (Alansi Perempuan Sultra), KPI (Koalisi Perempuan Sultra) maupun organisasi mahasiswa dan lembaga kajian sosial, budaya dan lembaga pemberdayaan perempuan yang berada dalam naugan Perguruan Tinggi, dan dianggap aktif menginisiasi permasalahan-permasalahan di daerah Sultra.

Secara kelembagaan, beberapa organisasi lokal di Sultra sangat merespon tujuan organisasi KPP, dengan cara membuka ruang diskusi dan curah pendapat. Namun dari aspek lokasi, belum tersedianya sekertariat KPP, persoalan administrasi yang belum terpenuhi sesuai permintaan Kantor Kesbag Sultra menyebabkan mandegnya komunitas ini melakukan aksi-aksi kolektif dalam memperjuangkan nasib pekerja lokal agar sejajar dengan tenaga kerja asing yang masuk di Sultra. Beberapa aksi dengan cara dialog bersama pihak Dinakertrans Provinsi Sultra telah dilakukan, serta pertemuan bersama anggota DPRD Provinsi Sultra yang difasilitasi oleh kelompok mahasiswa. Melalui Ketua Komisi IV DPRD Sultra, mencoba merancang aturan lokal yang jelas tentang proses masuknya tenaga kerja asing yang akan bekerja di daerah Sultra. Peraturan yang nantinya akan melindungi tenaga kerja lokal, akan mengatur jumlah (kuota) bagi tenaga kerja lokal yang harus bekerja di perusahaan asing yang beroperasi di Sultra. Peraturan Daerah (Perda) yang akan ditetapkan, saat ini telah menjadi inisiatif dan sebagai Perda Percepatan di tahun 2016 sehingga pekerja lokal dapat menjadi pekerja prioritas di daerahnya dan bukan menjadi penonton (Antara Sultra.com, 2015).

Hingga penelitian ini di tulis, aturan lokal yang mengatur perlindungan bagi pekerja lokal belum di putuskan sebagaimana harapan banyak pihak, dan untuk saat ini peraturan yang dianggap memihak terhadap pekerja lokal, sebagaimana yang di cantumkan oleh ketua KPP dalam dinding *facebook* melalui pendidikan kritis bagi komunitasnya dapat dikatakan memperkuat melalui "literasi media" dengan mencoba mengenal, memahami dan megetahui isi dari peraturan tersebut. Penempatan literasi media sengaja digunakan, dengan merujuk pada pendapat Alan Rubin (1998) dalam Apriadi Tamburaka (2013:8) menekankan literasi media sebagai pengolahan kolektif dan informasi dan evaluasi kritis pesan, dengan pendefinisian pemahaman sumber dan teknologi komunikasi, kode yang digunakan, pesan yang diproduksi dan pemilihan, penafsiran, serta dampak dari pesan tersebut. Sementara itu, bagi organisasi sosial lainnya di Sultra dengan cara memperkuat pendampingan "literasi media" bagi anggota KPP, simpatisan yang bergabung dalam pertemanan f*acebook*, dan masyarakat umum lainnya. Salah seorang aktivis Ormas Kendari Muhammad Reza yang sangat aktif dalam pendampingan "literasi media" memperkuat tulisannya bertajuk "Legalitas Tenaga Kerja Asing". Pada tulisan tersebut, Reza mencoba mengingatkan maksud dari beberapa produk hukum yang memihak pada pekerja lokal, seperti UU No.13 Tahun 2003 Tentang Keternagakerjaan, Keputusan Menteri Tenaga Kerja dan Transmigrasi Republik Indonesia No. 40 Tahun 2012 tentang Jabatan-jabatan Tertentu yang Dilarang Diduduki

Tenaga Kerja Asing dan Permenakertans Nomor 12 tahun 2013 Tentang Tata Cara Penggunaaan Tenaga Kerja Asing yang dapat berkerja di Indonesia.

Berdasarkan uraian pada bagian ini, dapat diketahui bahwa peraturan yang sifatnya memihak kepada kepentingan pekerja lokal terhadap serbuan tenaga kerja asing di Sulawesi Tenggara, sejatinya telah di undangkan oleh pemerintah, namun implementasinya terhadap peraturan perundangan dan kebijakan lainnya belum diikuti dalam pelaksanaannya di perusahaan-perusahaan yang beroperasi di daerah. Kelemahan-kelemahan saat ini yang diketahui, sulitnya integritas dan komitmen yang kuat dalam menyelesaikan persoalan tenaga kerja asing di Sulawesi Tenggara. Serupa dengan hal tersebut, tulisan ini mengutip pendapat Direnzo dalam Hasanuddin (2004: 203-204) mengidentifikasi penyebab terjadinya gerakan sosial, yaitu ketidakpuasan umum (*sense of discontent*), ketidakpuasan komunikasi (*communication of discontent*), ketidakpuasaan terhadap symbol-simbol sosial (*sosial attribution of discontent*) dan, ketidakpuasaan tehadap kemungkinan resolusi (*probability of resolution of discontent*) serta adanya sumberdaya bagi mobilisasi (*resource mobilization*). Untuk menunjukkan tipe gerakan sosial, dapat di sebutkan tipe gerakan reformasi (*reform movement*), gerakan revolusioner (*revolutionary movement*), gerakan reaksioner (*reactionary movement*) dan gerakan ekspresif (*expressive movement*).

Kesimpulan

Atas dasar pembahasan di atas dapat dikemukakan beberapa hal sebagai berikut. Pertama, bahwa gerakan social *facebook* oleh komunitas pekerja proyek di Sultra merupakan suatu gerakan social dilakukan untuk menarik simpati, meyampaikan informasi kepada masyarakat terhadap kondisi tenaga kerja asing di Sultra, menggalang keanggotaan antar sesama pekerja lokal di Sultra dalam menghadapi serbuan tenaga kerja asing. Kedua, pilihan menggunakan dinding *facebook* dalam melakukan gerakan social, dikarenakan belum tersedinya sekertariat menetap komunitas pekerja proyek. Melalui penggunaan dinding *facebook* akan menghidupkan dan mengaktifkan respon dan keanggotaan secara lebih luas. Ketiga, peranan *Osara* sebagai produk hukum lokal tempat lokasi perusahaan asing beroperasi, belum berfungsi secara memadai dalam mengatur sangki bagi tenaga asing dan masyarakat yang melakukan pelanggaran. Keempat, pendampingan kebijakan terhadap pekerja lokal menghadapi serbuan tenaga asing telah mulai dilakukan selama kurang lebih dua tahun oleh pihak-pihak terkait, seperti lembaga social kemasyarakatan, Perguruan Tingi dan DPRD, walaupun belum memperoleh penetapan secara formal.

Pustaka

Anwar Fortuna Dewi,dkk (2005) *Konflik Kekerasan Internal : Tinjauan Sejarah, Ekonomi-Politik dan Kebijakan di Asia Pasifik*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Castells, Manuell (2004) *A Cross Cultural Perspective*. The Network Society (p.3). in Jstor.org.

Hasanuddin (2004) *Gerakan Perlawanan Kekuatan Daerah di Riau terhadap Dominasi Negara 1998 – 2001 : Kumpulan Tulisan Konflik dan Kekerasan Pada Aras Lokal*. Yogyakarta: Pustaka Percik

Salatiga Bekerjasama Pustaka Pelajar.

Kirom Syahrul (2011) *Facebook Dalam Perspektif Filsafat Teknologi*. Yogyakarta: Kumpulan Tulisan Kontribusi Mahasiswa UGM Bagi Bangsa dan Negara. Bidang Humas dan Keprotokolan UGM.

Keputusan Menteri Tenaga Kerja dan Transmigrasi Republik Indonesia No. 40 Tahun 2012 tentang Jabatan-jabatan Tertentu yang Dilarang Diduduki Tenaga Kerja Asing.

Koentjaraningrat (1990) *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: PT. Rineka Cipta.

Koodoh Erens, Alim Abdul (2011) *Hukum Adat Tolaki*. Yogyakarta: Teras.

Kurniali Sartika (2009) *Step by Step Facebook*. Jakarta: Elex Media Komputindo.

Laksono. P.M. (2013) *Merencanakan Pemberdayaan Masyarakat dalam Antropologi*. Papua Barat.Jurusan Antropologi Fakultas Sastra Universitas Negeri Papua Manokwari, Papua Barat, No. 01(1):2-3.

Laksono. P.M, Topatimasang, R. (2004) *Ken Sa Faak:Benih-benih Perdamaian dari Kepulauan Kei*. Jogyakarta: Insist Press.

Lim, Merlyna (2015) Meninjau Ruang: Masyarakat, Jejaring, dan Gerakan Dalam Ruang Urban Digital. Etnohistory.

Nurlina, Maharani (2010) *Lebih Rame di Facebook : Studi Kasus Tentang Aktualisasi Diri dan Keakraban Mahasiswa Dalam Dunia Maya di Yogyakarta*. Yogyakarta: Laporan Penelitian. Jurusan Antropologi Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada.

Permenakertans Nomor 12 tahun 2013 Tentang Tata Cara Penggunaaan Tenaga Kerja Asing yang dapat berkerja di Indonesia.

Situmorang, Wahib Abdul (2007) *Gerakan Sosial : Studi Kasus Beberapa Perlawanan.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Tamburaka, Apriadi (2013) *Literasi Media, Cerdas Bermedia Khalayak Media Massa*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

UU No.13 Tahun 2003 Tentang Ketenagakerjaan.

Wartheim, W.F. (1999) *Masyarakat Indonesia dalam Transisi, Kajian Perubahan Sosial*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Sumber dari Internet

Antara Sultra.com. Sabtu, 12 Desember 2015. diakses Tanggal 28 Agustus 2017: 11.37.
JawaPos.com. Sabtu, 31 Desember 2016. diakses Tanggal 27 Agustus 2017: 05.11.
Teropong Senayan.Com. Jumat, 29 April 2016. diakses Tanggal 24 Agustus 2017: 02:18.
Beritanya Orang Sultra.Com. 18 Januari 2017. Diakses Tanggal 24 Agustus 2017 : 03.45.

Space, Place and Social Movement: Resistensi Nelayan Kamal Muara dalam Pembangunan Pesisir Teluk Jakarta

Nurlaili dan Suraya Afiff
Pascasarjana Antropologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik,
Universitas Indonesia
lelykesa_antrop@yahoo.com
safiff@gmail.com

Abstrak

Wacana penggusuran atau *displacement* di dalam perencanaan pembangunan 17 pulau reklamasi dan *National Capital Integrated Coastal Development* (NCICD) di Teluk Jakarta telah melahirkan resistensi dari masyarakat nelayan. Kajian tentang resistensi di Negara Dunia Ketiga menunjukkan berbagai permasalahan dalam pembangunan. Tulisan ini bertujuan memberikan pemahaman tentang polemik di dalam proses pembangunan reklamasi dan NCICD dengan fokus pada perlawanan masyarakat nelayan di pesisir Teluk Jakarta. Kontribusi kajian ini menunjukkan bahwa perlawanan terhadap pembangunan tidak hanya dilakukan dalam bentuk fisik dan secara terbuka. Perlawanan non fisik dengan melibatkan para perencana pembangunan telah menghasilkan dokumen perencanaan yang tidak tunggal dan pergeseran wacana penggusuran. Penelitian etnografi dan penelusuran dokumen dilakukan sejak tahun 2009 di pemukiman nelayan Kamal Muara, dilanjutkan pada tahun 2014, 2016 dan 2017 memberikan pemahaman bahwa keterikatan masyarakat terhadap tempat dan ruang hidup mendasari masyarakat nelayan melakukan perlawanan terhadap pembangunan di kawasan pesisir Teluk Jakarta. Perbedaan imajinasi tentang tempat dan ruang serta pengabaian *sense of space/place* melahirkan sebuah gerakan di masyarakat untuk menolak perencanaan pembangunan, dengan tujuan untuk mempertahankan *link* dengan tempat tinggal dan ruang untuk mereka bermata pencaharian. Implikasi kajian ini perlunya mengakomodir aspek non teknis di dalam proses perencanaan pembangunan sehingga masyarakat merespon pembangunan secara positif.

Kata kunci: *NCICD*-Reklamasi*; place; social movement; space;* Teluk Jakarta.

Pendahuluan

Pergeseran karya etnografi dalam disiplin antropologi sejak pertengahan 1980-an dengan salah satu fokus strategis pada tindakan kolektif gerakan sosial, dalam konteks hibridisasi, tindakan kolektif, dan mobilisasi politik. Menurut Escobar, hal tersebut sebagai bentuk kepekaan terhadap masyarakat yang memperjuangkan kehidupan dalam konteks pembangunan. Perjuangan di dalam mengkritisi pembangunan yang pada kenyataannya tidak dapat memberikan kesejahteraan di negara-negara dunia ke tiga, sehingga melahirkan gerakan sosial di dalam masyarakat (Escobar, 1995). Polemik pembangunan di pesisir Teluk Jakarta sejak tahun 1995 ditengarai karena menimbulkan wacana penggusuran baik di wilayah perairan yang sudah dilakukan pada tahun 2006 dan rencana penggusuran di daratan pesisir yang semakin menguat sejak tahun 2014-an. Wacana penggusuran menimbulkan resistensi masyarakat terhadap pembangunan di pesisir Teluk Jakarta, baik proyek reklamasi 17 buah pulau maupun pembangunan tanggul NCICD (*National Capital Integrated Coastal Development*).

Resistensi menjadi topik yang dibahas di lintas disiplin beberapa dekade ini yang berkaitan dengan agent, power/hegemony (Brosius, 2006). Resistensi bisa dilihat berbeda-beda di dalam masyarakat, baik dalam bentuk perlawanan fisik secara terbuka seperti blokade (Brosius, 2006), maupun secara tertutup seperti yang disebutkan oleh Scott (1990) dalam bentuk publik dan hidden transcripts.

Kontribusi tulisan ini untuk menunjukkan bahwa perlawanan masyarakat terhadap pembangunan dapat dalam bentuk perlawanan non fisik dengan melibatkan pihak-pihak lain yang berkepentingan di dalam proses perencanaan pembangunan. Tentunya, bentuk perlawanan secara fisik juga dilakukan. Bentuk perlawanan secara fisik dan terbuka dinilai kurang efektif sehingga masyarakat melakukan bentuk resistensi lainnya yang dinilai lebih dapat mempengaruhi para pembuat kebijakan.

Tulisan yang membahas tentang perlawanan terhadap pembangunan mungkin sudah banyak dilakukan, utamanya di dalam masyarakat di negara dunia ketiga, antara lain Brosius (2006), Escobar (1995), dan Scott (1990). Hal baru yang ditawarkan dalam tulisan ini adalah pada bentuk perlawanan yang dilakukan dengan menarik pihak-pihak lain yang berkepentingan di dalam proses perencanaan kebijakan, sehingga dapat mengubah dokumen perencanaan dan wacana penggusuran. Pihak-pihak lainnya yang terlibat berasal dari pemerintah dan non-pemerintah. Perlawanan non-fisik dilakukan dengan cara negosiasi dengan pihak-pihak lain yang terlibat dalam proses perencanaan, sehingga menghasilkan dokumen perencanaan yang tidak tunggal dan pergeseran wacana penggusuran.

Dari tulisan ini pula mempertegas bahwa dalam era globalisasi di mana batasan terkait dengan ruang (*space*) dan tempat (*place*) yang sudah semakin kabur, justru *space* dan *place* dalam konteks masyarakat pesisir semakin penting dan mendasari dilakukannya perlawanan, baik fisik maupun non fisik. Dalam perkembangan teori antropologi kontemporer, pelibatan tempat menjadi penting di dalam konteks pembangunan sejak perang dunia ke dua. Lokalitas sebagai isu konseptual dan tempat dijadikan sebagai mitra empiris untuk membahas isu-isu lokalitas tersebut (Appadurai,1986). Lanskap menjadi konsep di dalam perdebatan antropologi dan dapat diilustrasikan yang diambil dari etnografi (Hirsch, 1995). Untuk itu, membicarakan polemik pembangunan yang ada di pesisir Teluk Jakarta tidak dapat dilepaskan dengan ikatan terhadap ruang dan tempat (*space and place*). Tujuan dari tulisan ini adalah memahami keterikatan masyarakat terhadap ruang dan tempat mendasari resistensi masyarakat terhadap proses pembangunan di pesisir Teluk Jakarta.

Metode Penelitian

Tulisan ini dengan mendasar pada etnografi masyarakat nelayan di Kamal Muara yang dilakukan sejak tahun 2009 dan berlanjut pada tahun 2014 sampai 2017. Teknik wawancara mendalam (*depth interview*) kepada para tokoh masyarakat dan nelayan di lokasi penelitian dapat memberikan gambaran secara detail mengenai sejarah terbentuknya pemukiman nelayan di Kamal Muara. Sejarah memberikan kontribusi terhadap ikatan ruang darat dan laut Teluk Jakarta. Pengamatan terlibat (observasi partisipasi) tentang aktivitas keseharian dan mata pencaharian masyarakat dalam kurun waktu yang panjang dapat memahami bagaimana masyarakat nelayan memaknai darat dan laut sebagai satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Laut tidak sesederhana pandangan pihak luar. Jika masyarakat daratan menganggap tanah sebagai aset penting, bagi masyarakat nelayan, laut juga merupakan

sumber penghidupan. Ikatan yang kuat dengan ruang pesisir dan laut melahirkan budaya berbasis mata pencaharian. Pesisir dan laut Teluk Jakarta telah memberikan pengetahuan dan pengalaman melalui interaksi dan aktivitas yang mereka lakukan setiap hari. Pengalaman tersebut memberikan makna yang berbeda tentang pesisir Teluk Jakarta dan memberikan kehidupan tidak hanya ekonomi tetapi sosial budaya. Hal ini membuat mereka sulit untuk direlokasi atau dipindahkan ke tempat lainnya.

Kontribusi kajian ini menunjukkan bahwa perlawanan terhadap pembangunan tidak hanya dilakukan dalam bentuk fisik dan secara terbuka. Perlawanan non fisik dengan melibatkan para perencana pembangunan telah menghasilkan dokumen perencanaan yang tidak tunggal dan pergeseran wacana penggusuran.

Penelitian etnografi dan penelusuran dokumen dilakukan sejak tahun 2009 di pemukiman nelayan Kamal Muara, dilanjutkan pada tahun 2014, 2016 dan 2017 memberikan pemahaman bahwa keterikatan masyarakat terhadap tempat dan ruang hidup mendasari masyarakat nelayan melakukan perlawanan terhadap pembangunan di kawasan pesisir Teluk Jakarta. Perbedaan imajinasi tentang tempat dan ruang serta pengabaian *sense of space*/*place* melahirkan sebuah gerakan di masyarakat untuk menolak perencanaan pembangunan, dengan tujuan untuk mempertahankan *link* dengan tempat tinggal dan ruang untuk mereka bermata pencaharian. Implikasi kajian ini perlunya mengakomodir aspek non teknis di dalam proses perencanaan pembangunan sehingga masyarakat merespon pembangunan secara positif.

Konsep *Place, Space* dan Resistensi

Tulisan ini memposisikan pentingnya *place dan space* dalam proses perencanaan pembangunan. Pembangunan tidak hanya terkait dengan aspek teknis, akan tetapi juga aspek sosial salah satunya terkait dengan *place* dan *space*. Kajian-kajian transnasional melihat pentingnya aspek *place* dalam pembangunan dan antropologi penting untuk melihat bagaimana konstruksi dalam melihat *space* yang berisi aktivitas. *Space* sebagai produk dari aktivitas yang dikreasi oleh para agen. Perspektif konstruktivis melihat bagaimana *space* dikreasi, dibentuk, atau dihilangkan oleh pihak-pihak untuk tujuan tertentu, serta melihat apakah spasialisasi tersebut dapat diterima atau mengganggu proyek spasialisasi lainnya (Biersack and Greenberg, 2006).

Untuk memahami definisi "lokalitas", "komunitas", "tempat" atau "kawasan" membutuhkan pemahaman dari mereka yang tinggal di dalamnya. Pemahaman tentang suatu tempat dapat diperoleh dengan memberikan gambaran bagaimana kehidupan sehari-hari masyarakat di dalamnya sehingga dapat dipahami bagaimana keterikatan masyarakat terhadap tempat atau "*sense of place*". Bagi masyarakat pesisir, khususnya nelayan, tempat tidak hanya darat tetapi juga laut. Darat dan laut dipandang sebagai satu kesatuan di dalam kehidupan masyarakat nelayan. Laut bagi masyarakat nelayan tidak hanya dimaknai sebagai geografi fisik tetapi juga sebagai ruang budaya dan tempat mereka berinvestasi (Lowe, 2003).

Konsep "tempat" tidak hanya terkait dengan alam, tetapi juga relasi sosial karena darinya lahir ketergantungan diantara satu sama lain dalam rangka keberlangsungan kehidupan mereka. *Sense of place* menghasilkan pengalaman yang banyak dibandingkan dengan pengetahuan abstrak (*generic place*). Pengalaman masyarakat nelayan berinteraksi dengan laut di pesisir Teluk Jakarta memberikan makna baru bagi tempat yang sebelumnya

hanya sebagai ruang kosong di pinggiran Jakarta. Rasa keterikatan terhadap ruang pesisir Teluk Jakarta akan lain dirasakan oleh orang di luar masyarakat tersebut karena tiap orang akan memberikan perasaan yang berbeda pada lokasi yang berbeda (Lowe, 2003).

Konstruksi tentang *place* menjadi suatu kajian yang penting saat ini sebagai bagian dari kajian transnasional berhubungan dengan pertanyaan bagaimana *space* dan *place* dibuat. Konsep *place* ditempatkan dalam artikulasi lokal-global dan dinamika diantara keduanya (Biersack and Greenberg, 2006). Vandergeest and Peluso (1995) mengatakan bahwa membahas tentang gagasan kewilayahan sama halnya dengan membahas hubungan negara dengan masyarakat. Soja (1989) di dalam Vandergeest and Peluso (1995) melihat komoditisasi tanah hanya salah satu dari tiga proses teritorialisasi yaitu penciptaan dan pemetaan batas tanah, alokasi hak atas tanah untuk aktor swasta, dan penunjukan sumber daya tertentu (termasuk tanah) dengan menggunakan baik oleh aktor negara dan pribadi. Komoditisasi umumnya lebih fokus pada aktor-aktor non-negara seperti perusahaan (Vandergeest and Peluso, 1995).

Salah satu akibat penting dari adanya pembangunan adalah upaya mengeluarkan masyarakat dari tempat yang selama ini mereka miliki. Rencana pembangunan yang dilakukan di kawasan pesisir dinilai sebagai sebuah proses eksklusi karena hilangnya hak masyarakat untuk memanfaatkan ruang pesisir dan laut Teluk Jakarta. Eksklusi dalam pembangunan kawasan pesisir di Teluk Jakarta adalah sebuah proses dimana nelayan disingkirkan oleh pihak-pihak yang memiliki kekuasaan. Empat kekuasaan dalam eksklusi yaitu regulasi, pasar, kekuatan, dan legitimasi yang saling terkait satu sama lain (Hall, Hirsch dan Li, 2011).

Terabaikannya aspek *sense of place* melahirkan resistensi masyarakat terhadap rencana pembangunan. Suara-suara anti pembangunan yang menolak wacana pembangunan dilakukan melalui gerakan sosial untuk memperjuangkan budaya dan diskursif serta memerangi etnosentrisme para ahli yang merencanakan pembangunan. Gerakan sosial dilakukan untuk melawan pandangan dunia yang menghegemonik pembangunan yang mengubah ekonomi, sosial, dan budaya (Escobar, 1995).

Place menjadi penting dalam resistensi, pergerakan sosial dan "*developman*". Konstruksi menjadi sesuatu realita dalam politik ekologi sehingga membentuk *discourse* atau sebuah wacana. Konstruksi-konstruksi tersebut menghasilkan pengetahuan termasuk di dalamnya konsep *place*. Kajian-kajian *space* transnasional menghasilkan *place-making* yang menjadi penting khususnya dalam kajian "*area of development*" (Biersack and Greenberg, 2006). Bentuk perlawanan lainnya yang juga umum ditunjukkan oleh kelompok-kelompok yang termarjinalkan adalah bentuk perlawanan yang disebut oleh Scott (1990) sebagai 'transkrip tersembunyi' atau *hidden transcript,* adalah strategi perlawanan yang tidak diketahui oleh kelompok lain yang dominan. Interaksi publik antara penguasa dan kelompok tertindas disebut oleh Scott (1990) sebagai 'transkrip publik' dan kritik kekuasaan yang terjadi di luar panggung sebagai 'transkrip tersembunyi'. Gramsci (2006) dalam tulisannya tentang *social movement* menyatakan bahwa peran intelektual organik sangat penting dalam setiap pergerakan atau perjuangan melalui konfrontasi intelektual, budaya, dan moral antara 'konsepsi' dan 'realitas' untuk ide-ide dari kekuatan. Intelektual organik menghegemonik kesadaran untuk mengubah wacana, interpretasi, dan makna yang melekat pada ide-ide neoliberalisme dan globalisasi sehingga melahirkan sebuah gerakan sosial.

Perlawanan terhadap wacana penggusuran yang dilakukan masyarakat dilakukan dengan cara yang berbeda di tiap lokasi. Bentuk-bentuk perlawanan yang dilakukan dipengaruhi oleh faktor karakteristik sosial ekonomi masyarakat dan peran pihak luar di dalam masyarakat. Dalam memperjuangkan penolakan terhadap pembangunan NCICD dan reklamasi, masyarakat terlihat tidak sendiri melakukakan perjuangan. Pihak-pihak lainnya yang menolak pembangunan NCICD dan reklamasi turut berperan dalam melakukan perlawanan, baik akademisi, LSM, juga pemerintah.

Kamal Muara dan Proyek Pembangunan Teluk Jakarta

Pertama kali memasuki wilayah pemukiman nelayan di Kamal Muara, aktivitas perikanan sangat mewarnai kehidupan masyarakatnya. Di kanan kiri jalan berdiri lapak-lapak penjualan ikan, masuk ke pemukiman penduduk di RW 01, terlihat hamparan *para-para* penjemuran ikan asin yang berada di tengah-tengah kawasan pemukiman. Semakin ke ujung laut, terlihat perahu-perahu nelayan berjejer dan di sisi kanan kiri banyak lapak pengupasan dan perebusan kerang hijau yang umumnya dilakukan oleh pekerja perempuan. Nuansa rumah panggung yang berada di atas laut menjadi pemandangan menarik tersendiri dari pemukiman nelayan di Kamal Muara. Di seberang kali Kamal terdapat tambak bandeng, dimana pada akhir pekan banyak dimanfaatkan oleh para wisatawan lokal untuk memancing ikan.

Aktivitas TPI berlangsung setiap hari, kecuali hari raya lebaran dimana banyak nelayan andon yang kembali ke kampung halaman mereka. Aktivitas TPI berlangsung mulai dari pukul 01.00 WIB dini hari hingga pukul 09.00-10.00 WIB. Aktivitas TPI yang cukup padat biasanya terjadi dari pukul 03.00-05.00 karena bersamaan dengan waktu kembalinya nelayan tradisional dari tengah laut, juga mobil-mobil pengangkut ikan dari luar daerah seperti dari Jawa Timur juga berdatangan pada waktu tersebut. Pada jam-jam tersebut juga banyak pembeli yang datang dari luar daerah juga menyebabkan aktivitas menjadi ramai sehingga jika kita membawa mobil ke wilayah tersebut maka tidak akan bisa keluar atau masuk ke dalam TPI karena makin padatnya para pembeli dan pedagang. Kapasitas daya tampung TPI Kamal Muara bisa mencapai 20 ton dan sekurang-kurangnya 5 ton dengan perputaran uang bisa mencapai Rp.1 Milyar per malam. Para pedagang yang ada di TPI Kamal Muara tidak hanya dari Kamal Muara tetapi juga berasal dari Tangerang. Kontribusi dari luar Kamal Muara antara lain Tangerang, Cilacap, Cirebon dan wilayah Jawa lainnya.

Pada pagi hari, sekira pukul 10.30, aktivitas TPI sudah mulai sepi, hanya terlihat beberapa kios yang masih menunjukkan kesibukan untuk berberes-beres dan mencuci bak-bak ikan sisa aktivitas di pagi hari. Di sepanjang jalan menuju pemukiman nelayan di ujung laut, banyak para nelayan duduk sambil memperbaiki jaring yang selesai mereka gunakan dari melaut. Nelayan memperbaiki alat tangkap mereka tepat di depan halaman rumah. Di pinggir pantai terdapat bale bambu yang digunakan sebagai tempat menyimpan barang-barang berupa alat tangkap (jaring ikan) dan karung-karung, jika orang luar menyebutnya sebagai sampah, bagi mereka karung-karung tersebut adalah bahan material untuk membuat tambak kerang hijau. Aktivitas di pagi hari yang banyak dilakukan oleh nelayan antara lain memperbaiki alat tangkap dan mengelas mesin perahu. Meskipun panas sangat terik, tidak menghalangi masyarakat untuk melakukan rutinitas mereka. Masyarakat sudah terbiasa dan bersahabat dengan cuaca panas di pesisir.

Kamal muara merupakan salah satu sentra perikanan yang terletak di Kecamatan Penjaringan Jakarta Utara, DKI Jakarta. Pemukiman nelayan Kamal Muara terletak di ujung barat Jakarta dan berbatasan dengan wilayah Dadap, Tangerang di sebalah barat, Kepulauan Seribu di sebelah utara, Kapuk Muara di sebelah timur dan Kamal di sebelah selatan. Pada tahun 2016, kelurahan Kamal Muara memiliki penduduk sebesar 1,445 kepala keluarga (KK) dengan luas wilayah 10.53 km^2 (Jakarta.go.id). Kelurahan Kamal Muara terdiri dari 6 Rukun Warga (RW) dan 45 Rukun Tetangga (RT). Dua RW merupakan sentara pemukiman nelayan, yaitu RW 01 dan RW 04. Jumlah nelayan di dua RW berkisar 500 orang, setengah dari jumlah tersebut tergabung di kelompok usaha bersama (KUB). Jumlah KUB di Kamal Muara adalah 17 kelompok, dengan masing-masing kelompok beranggotakan 15-24 nelayan.

Tempat pelelangan ikan (TPI) Kamal Muara selama ini menjadi ciri khas bagi Kamal Muara. TPI tersebut sudah ada sejak tahun 1960-an. Letak geografis Kamal Muara yang berbatasan dengan Tangerang menjadikan Kamal Muara sebagai sentra perikanan yang penting, tidak hanya untuk masyarakat Jakarta, tetapi juga bagi masyarakat Tangerang. Terdapat 15 lapak pengasin di Kamal Muara (tahun 2016). Satu lapak bisa memperkerjakan 2-5 orang pekerja yang bisa berasal dari kerabat maupun tetangga. Jika ikan sedang banyak satu lapak bisa memperkerjakan hingga 100 orang dan umumnya ibu-ibu, laki-laki hanya 1% dari jumlah tenaga kerja. Sebagian besar pengolah ikan asin berasal dari daerah Tanggerang. Bahan baku didapat dari TPI Kamal Muara. Pengeringan masih menggunakan cara tradisional yaitu dengan cara langsung dikeringkan di bawah sinar matahari, namun ada yang direbus terlebih dahulu. Lamanya proses pengeringan tergantung pada cuaca, jika cuaca panas maka proses pengeringan hanya satu hari, jika cuaca kurang panas maka proses pengeringan bisa mencapai 3–4 hari. Untuk pemasaran hasil olahan ikan asin biasanya melalui pedagang langganan (bos). Pedagang ikan yang ada di Kamal Muara pada umumnya merupakan penduduk Kamal Muara yang berasal dari Sulawesi Selatan (Bugis) yang sudah tinggal menetap dan memiliki KTP DKI Jakarta. Mereka umumnya menjadi pedagang pengumpul.

Pedagang ikan di Kamal Muara sebagian besar juga merupakan orang asli Jakarta (Betawi). Masing-masing pedagang memiliki lapak ikan yang terletak di sisi kiri TPI. TPI menjadi sentra aktivitas pelaku usaha perikanan sebagai arena transaksi para penjual dan pembeli. Rencana menghilangkan TPI dari Kamal Muara akan berakibat pada kelumpuhan usaha perikanan di wilayah tersebut. TPI juga menjadi tempat bertemunya patron dan klien yang menjadi faktor utama langgengnya usaha perikanan di Kamal Muara.

Dalam aktivitas perikanan, relasi antara masyarakat nelayan Kamal Muara dan pelaku usaha perikanan di Tangerang sudah terjalin sejak puluhan tahun yang lalu. Nelayan Kamal Muara hingga hari ini masih banyak yang membuat bagan kerang hijau di wilayah perairan Tangerang. Hal ini disebabkan karena areal perairan di wilayah Kamal Muara yang semula digunakan sebagai area bagan kerang hijau, kini telah berubah menjadi pulau reklamasi (Pulau C dan D).

Dalam perdagangan hasil perikanan, para pedagang pengecer ikan yang berasal dari Tangerang banyak mengambil ikan dari pedagang pengumpul di Kamal Muara, demikian juga banyak nelayan Tangerang yang memasarkan ikannya di TPI Kamal Muara. Konektivitas antara nelayan Kamal Muara dengan nelayan Tangerang menunjukkan bahwa perubahan yang terjadi di dalam masyarakat Kamal Muara tidak hanya dipengaruhi oleh kebijakan lokal DKI Jakarta saja, akan tetapi juga kebijakan yang dibuat oleh pemerintah Tangerang, selain

tentunya kebijakan nasional. Begitu juga sebaliknya, perubahan yang terjadi di Kamal Muara juga akan berpengaruh pada dinamika masyarakat Tangerang.

Pentingnya peran perikanan Kamal Muara tidak hanya berpengaruh pada pelaku usaha perikanan di Kamal Muara tetapi juga daerah lainnya yang juga melakukan hubungan perdagangan dengan nelayan Kamal Muara, antara lain Depok, Bogor, bahkan Jawa Timur. Hubungan yang sudah terbangun telah melahirkan bentuk *patron-klien* diantara para pelaku usaha perikanan. Relasi sosial yang akan terganggu juga antara nelayan lokal Kamal Muara dengan nelayan andon (tidak ber-KTP DKI Jakarta) yang berasal dari Pelabuhan Ratu. Nelayan andon tinggal di kapal selama beberapa hari bahkan berbulan - bulan. Secara umum tidak pernah terjadi konflik antara nelayan lokal dan nelayan andon karena secara penggunaan alat tangkap memiliki perbedaan. Nelayan andon menggunakan payang sedangkan nelayan lokal tidak ada yang menggunakan payang.

Tidak hanya dengan sektor perikanan, Konektivitas antara nelayan Kamal Muara dengan para pelaku usaha di bidang lainnya seperti perkebunan kelapa sawit di Sumatera (Jambi), petani di Sulawesi Selatan khususnya (Bone, Wajo dan Makassar) serta para pembudidaya di Kalimantan Timur (Grokot). Nelayan Kamal Muara memiliki ikatan kekerabatan dengan para pelaku usaha di tiga wilayah tersebut.

Sejarah berkembangnya pemukiman nelayan Kamal Muara, pada awalnya hanya terdiri dari tiga RW yaitu RW 01, 02 dan 03. Sejak diberlakukannya peraturan bahwa tiap kelurahan diharuskan minimal memiliki 4 RW maka wilayah RW 01 dipecah menjadi dua yaitu menjadi RW 01 dan RW 04, dengan pembagian wilayah RW 01 mulai dari perbatasan jembatan Kamal sampai sebelum TPI atau tepatnya di depan kantor RW 01. Wilayah RW 04 dimulai dari TPI sampai ke wilayah Kampung Baru yang terletak di ujung pantai. RW 01 terdiri dari 12 RT dan RW 04 terdiri dari 9 RT. Dari 12 RT di RW 01, 3 RT yaitu RT 04, 07 dan 06 merupakan sentra nelayan. RW 02 dan 03 di RW 01 umumnya merupakan pengolah ikan asin. Semua RT di wilayah RW 04, merupakan sentra pemukiman nelayan. khusus wilayah RT 09 dihuni oleh nelayan dari 3 suku yang beragam yaitu Betawi, Sunda dan Bugis, sedangkan RT 01 sampai RT 08 merupakan sentra pemukiman nelayan yang memiliki keturunan Bugis, banyak yang sudah kelahiran Jakarta. Para pendatang dari berbagai daerah tersebut sudah menempati wilayah Kamal Muara secara turun temurun dan pada umumnya sudah menjadi penduduk DKI Jakarta.

Pola pemukiman penduduknya didasarkan pada asal wilayah, pekerjaan dan teknologi alat tangkap yang digunakan. Asal wilayah memberikan ciri khas pada jenis mata pencaharian masyarakatnya. Mayoritas mata pencaharian masyarakat di wilayah RW 04 merupakan nelayan tradisional dengan berbagai macam alat tangkap antara lain pancing, sero, jaring, gillnet, bubu, jaring rampus, dan bagan. Teknologi perahu yang digunakan oleh nelayan di Kamal Muara hampir kesemuanya di bawah 5 GT. Semua kapal yang digunakan oleh nelayan di Kamal Muara sudah menggunakan mesin, sehingga memungkinkan nelayan untuk melaut di sekitar perairan Teluk Jakarta.

Waktu melaut nelayan umumnya adalah satu hari atau *one day fishing*, sehingga ikan yang ditangkap oleh nelayan Kamal Muara memiliki ciri khas lebih segar jika dibandingkan dengan ikan dari wilayah lainnya. Perubahan kondisi perairan yang ada di wilayah Teluk Jakarta telah merubah sistem melaut nelayan, yang semula melaut hanya dalam satu hari, banyak yang sudah menambah harinya menjadi 3 hari. Demikian juga dengan wilayah penangkapan ikan. Saat ini banyak nelaya yang melakukan penangkapan di wilayah Krakatau,

Tanjung Karawang, Pulau Lancang sampai berjarak 12 mil. Nelayan yang melaut hingga tiga hari umumnya menggunakan alat tangkap jaring atau *gillnet* dan pancing, sedangkan nelayan harian menggunakan alat tangkap bagan apung, sero, dan pancing tombak. Nelayan yang berasal dari Sulawesi Selatan pada umumnya menggunakan alat tangkap bagan, sero dan pancing tombak. Nelayan yang berasal dari Betawi pada umumnya menggunakan alat tangkap bubu dan pancing. Untuk nelayan sero, lokasi melaut mereka berada di sekitar pesisir Teluk Jakarta, mereka inilah yang banyak merasakan dampak dari adanya proyek reklamasi dan NCICD.

Selain nelayan, pelaku usaha perikanan di Kamal Muara lainnya yaitu pembudidaya kerang hijau. Usaha budidaya kerang hijau pada umumnya hampir semuanya dilakukan oleh mereka yang berasal dari Sulawesi Selatan (Bugis). Usaha budidaya kerang hijau pertama kali diperkenalkan pada masa pemerintahan Presiden Soeharto, tepatnya tahun 1980-an. Tujuan pengembangan budidaya kerang hijau adalah untuk mencegah limbah pencemaran meluas ke tengah laut. Usaha budidaya kerang hijau dianggap cukup menguntungkan karena modal usaha dapat kembali setelah 2-4 kali panen. Pada umumnya satu pembudidaya kerang hijau memiliki 5-7 bagan kerang hijau, minimal 1 bagan dan maksimal 30 bagan. Proses pembudidayaan kerang hijau membutuhkan waktu kurang lebih 4 bulan secara alamiah. Proses pemasaran kerang hijau biasanya melalui pengepul (pedagang langgan) di sekitar Kamal Muara. Pada tahun 2014 usaha budidaya kerang hijau mengalami penggusuran terkait dengan proses reklamasi pulau C dan D yang ada di depan perairan Kamal Muara. Pada saat penggusuran, para pembudidaya sudah mendapatkan penggantian sebesar Rp.5-7 juta per bagan. Para pembudidaya kerang hijau yang digusur tidak beralih mata pencaharian tetapi mereka bergeser area lahan budidaya. Pada tahun 2010, rencana reloaksi para pembudidaya kerang hijau ke wilayah Panimbang sudah gencar terdengar. Sudah ada beberapa nelayan yang direlokasi untuk dijadikan percontohan, namun sayang budidaya kerang hijau di Panimbang tidak berkembang seperti halnya di Teluk Jakarta. Hal ini membuat upaya relokasi tidak jadi dilakukan.

Selain sebagai nelayan, masyarakat di dua RW memiliki mata pencaharian sebagai pembudidaya, pengolah ikan asin, pedagang pengumpul ikan, pedagang pengecer ikan dan pengantar wisatawan ke Pulau Seribu. Terdapat 15 lapak pengasin di Kamal Muara (tahun 2016). Satu lapak bisa memperkerjakan 2-5 orang pekerja yang bisa berasal dari kerabat maupun tetangga. Jika ikan sedang banyak satu lapak bisa memperkerjakan hingga 100 orang dan umumnya ibu-ibu, laki-laki hanya 1% dari jumlah tenaga kerja. Sebagian besar pengolah ikan asin berasal dari daerah Tanggerang. Bahan baku didapat dari TPI Kamal Muara. Pengeringan masih menggunakan cara tradisional yaitu dengan cara langsung dikeringkan di bawah sinar matahari, namun ada yang direbus terlebih dahulu. Lamanya proses pengeringan tergantung pada cuaca, jika cuaca panas maka proses pengeringan hanya satu hari, jika cuaca kurang panas maka proses pengeringan bisa mencapai 3–4 hari. Untuk pemasaran hasil olahan ikan asin biasanya melalui pedagang langganan (bos).

Pedagang ikan yang ada di Kamal Muara pada umumnya merupakan penduduk Kamal Muara yang berasal dari Sulawesi Selatan (Bugis) yang sudah tinggal menetap dan memiliki KTP DKI Jakarta. Mereka umumnya menjadi pedagang pengumpul. Pedagang ikan di Kamal Muara sebagian besar juga merupakan orang asli Jakarta (Betawi). Masing-masing pedagang memiliki lapak ikan yang terletak di sisi kiri TPI. TPI menjadi sentra aktivitas pelaku usaha perikanan sebagai arena transaksi para penjual dan pembeli. Rencana menghilangkan TPI dari

Kamal Muara akan berakibat pada kelumpuhan usaha perikanan di wilayah tersebut. TPI juga menjadi tempat bertemunya patron dan klien yang menjadi faktor utama langgengnya usaha perikanan di Kamal Muara.

Mata pencaharian sebagai pengantar wisatawan sudah mulai berkembang beberapa tahun ini disebabkan makin berkurangnya pendapatan dari sektor perikanan tangkap. Kapal-kapal yang semula digunakan untuk melakukan penangkapan ikan, kini dialihfungsikan menjadi kapal pengantar wisatawan menyeberang ke Pulau Seribu.

Usaha-usaha lainnya juga tumbuh untuk mendukung usaha perikanan seperti pedagang warung sembako, pedagang warung makan, pedagang es batu, pedagang alat tangkap, pedagang BBM, pengupas kerang hijau, pembelah ikan dan buruh angkut ikan. Jika dimisalkan terdapat 500 nelayan di Kamal Muara, maka akan ada 1500 pekerja yang menggantungkan penghidupannya dari usaha perikanan. Hanya sebagian kecil dari masyarakat di Kamal Muara yang bekerja di luar sektor perikanan seperti pegawai, tukang batu dan pekerja pabrik. Selain nelayan Kamal Muara, terdapat nelayan yang tidak memiliki rumah yang merupakan nelayan pendatang dari berbagai wilayah di Jawa. Mereka disebut oleh pemerintah sebagai nelayan andon. Peran nelayan andon sangat penting dalam perikanan Kamal Muara, sebagai penyuplai ikan, khususnya ikan kembung.

Perkembangan sebagian wilayah RW 04 terjadi sekitar tahun 1998, pada saat terjadinya penggusuran di bantaran Kali Kamal Muara. Nelayan yang menempati bantaran kali harus pindah dan pada akhirnya diberikan hak untuk menempati lahan kosong yang ada di ujung pantai. Lahan kososng tersebut, berdasarkan penuturan tokoh masyarakat Kamal Muara merupakan tanah timbul yang dalam perkembangannya juga banyak mengalami pengurugan. Hingga hari ini mereka sudah mengantongi izin hak guna bangunan.

Pemanfaatan lahan di Kelurahan Kamal Muara cukup beragam yaitu mulai dari bandara yang 80% berada di Kamal Muara, lapangan golf, waterboom, perumahan, pemukiman, dan pabrik-pabrik. Pembangunan di Kamal Muara mulai gencar dilakukan sejak pembangunan bandara pada tahun 1984. Pembangunan wilayah Kamal Muara semakin berkembang sejak dimulainya proyek reklamasi Pantai Indah Kapuk I yang dilakukan oleh PT Kapuk Naga Indah (KNI), sehingga secara administratif Kamal Muara bertambah menjadi 6 RW yaitu RW 05 dan RW 06. Wilayah RW 05 dan 06 merupakan pemukiman mewah yang berdekatan dengan lokasi jembatan penghubung pulau reklamasi (C dan D).

Gencarnya pembangunan telah memberikan dampak pada kondisi lingkungan dan perairan di wilayah Kamal Muara. Jika sebelumnya, sekitar tahun 1970-an, kondisi air sungai masih bersih dan nelayan merasakan masih dapat memanfaatkan air sungai untuk keperluan kehidupan sehari-hari. Sejak berdirinya pabrik-pabrik telah memberikan pengaruh yang besar pada lingkungan perairan. Pembangunan Pantai Indah Kapuk (PIK) I sudah membawa perubahan kepada kehidupan masyarakat pesisir. Menurut penuturan nelayan, kondisi lahan yang sekarang dijadikan perumahan Pantai Kapuk Naga Indah dahulu masih berupa empang-empang.

Dalam isu penataan ulang kawasan pesisir, pemukiman nelayan Kamal Muara merupakan salah satu lokasi yang termasuk di dalam peta rencana zona proyek NCICD. Proyek NCICD adalah bentuk proyek tanggulisasi sepanjang Teluk Jakarta untuk melindungi Ibukota dari ancaman banjir rob. NCICD juga merupakan perencanaan untuk menata ulang kawasan pesisir Teluk Jakarta menjadi kawasan yang memiliki nilai tanmbah dan berkonsep modern. Kamal Muara juga merupakan salah satu lokasi yang terdampak dengan adanya

proyek reklamasi Pulau C dan D yang telah dibangun oleh pengusaha properti, PT Kapuk Naga Indah (KNI). Sejak tahun 2006, isu penggusuran sudah menimbulkan keresahan di dalam masyarakat, bahkan hingga hari ini.

Salah satu tempat yang sangat penting di dalam kehidupan masyarakat nelayan, TPI Kamal Muara, saat ini statusnya sudah dihilangkan dari daftar aset Pemerintah Provinsi DKI Jakarta. Secara otomatis, pada saat proyek pembangunan tanggul NCICD dimulai pelaksanaannya maka TPI sudah tidak dapat lagi digunakan. Upaya menghilangkan salah satu tempat penting dalam masyarakat nelayan akan berdampak pada terganggunya kehidupan masyarakat dan hilangnya jaringan sosial yang sudah terbangun selama ini, padahal TPI merupakan jantung dalam perekonomian masyarakat nelayan. Hal tersebut juga bertentangan dengan amanat UU No.7 Tahun 2016 tentang Perlindungan Nelayan, Pembudidaya dan Petambak Garam, dimana salah satu kewajiban bagi pemerintah adalah untuk menyediakan sarana dan prasarana pendukung usaha perikanan. Penghilangan TPI dapat dilihat dari dua sisi, pertama membawa dampak pada kehidupan masyarakat nelayan yang selama ini menjadikan TPI sebagai tempat penting dalam kehidupan mereka. Hal yang kedua, adalah pelanggaran terhadap undang undang yang pada akhirnya akan menurunkan kredibiltas pemerintah di mata masyarakat. Juga termasuk di dalamnya memberikan ruang di pesisir yang diperuntukan bagi pemukiman nelayan (UU No.27/2007 jo UU No.1/2014).

Tanah merupakan sumber pendapatan negara modern awal. Hal ini terlihat dari kebijakan pajak atas tanah kepada setiap individu atau institusi yang bertanggung jawab di atasnya (Scott, 2007). Pembangunan di kawasan pesisir Teluk Jakarta bertujuan untuk penataan ulang kawasan pesisir Teluk Jakarta untuk mendapatkan nilai tambah. Proyek reklamasi 17 buah pulau, dinilai akan memberikan sumber pendapatan daerah yang besar melalui alokasi biaya kontribusi dari tiap pulau.

Resistensi Masyarakat Nelayan terhadap Proyek Pembangunan NCICD dan Reklamasi

Hadirnya proyek reklamasi 17 buah pulau dan proyek tanggul NCICD di tengah-tengah masyarakat nelayan Kamal Muara menimbulkan kegelisahan dalam kehidupan masyarakat. Masyarakat nelayan resah karena khawatir pembangunan yang ada di wilayah tempat tinggal mereka akan berakibat pada upaya penggusuran.

Proyek reklamasi sudah ada sejak dikeluarkannya kebijakan Keppres No.52 Tahun 1995 oleh Presiden Soeharto dengan gubernur DKI Jakarta, Soerjadi Soedirja. Eksekusi penggusuran tambak tambak kerang hijau di perairan Kamal Muara sudah mulai dilakukan sekitar tahun 2006 pada era Presiden Soesilo Bambang Yudhoyono (SBY) dengan gubernur DKI Jakarta FauzieBowo (Foke). Untuk pembangunan Pulau C dan D milik PT Kapuk Naga Indah (KNI) di sekitar perairan Kamal Muara, pemerintah menurunkan keamanan untuk menggusur tambak-tambak kerang hijau dan lokasi pemasangan *sero* (sejenis jaring panjang untuk menangkap ikan). Setelah melakukan upaya demonstrasi ke DPR/MPR RI, nelayan pemilik tambak kerang hijau telah memperoleh kompensasi ganti rugi tergantung pada luasan tambak kerang hijau yang dimiliki, atau berkisar 5-8 juta rupiah. Sedangkan, untuk nelayan sero tidak mendapatkan kompensasi ganti rugi karena dinilai bisa dipindahkan ke lokasi perairan lainnya.

Upaya perlawanan masyarakat nelayan Teluk Jakarta terhadap proyek pembangunan dapat dibagi dua yaitu melalui sikap yang seolah-olah halus dan melakukan aksi perlawanan

terbuka. Perlawanan yang dilakukan oleh masyarakat nelayan sebagai bentuk pertarungan ideologi yang menolak pembangunan di kawasan pesisir Teluk Jakarta dengan cara menyingkirkan apa-apa yang sudah ada di dalam masyarakat. Masyarakat nelayan tidak tertutup terhadap perubahan dan pembangunan yang dilakukan oleh pemerintah. Agenda pembangunan tanggul raksasa yang disebutkan oleh pemerintah sebagai upaya untuk mengatasi fenomena penurunan permukaan tanah dan mencegah Jakarta dari ancaman banjir dari laut, pada dasarnya diterima oleh masyarakat dengan catatan tempat tinggal mereka yang berada di pesisir tidak akan terganggu. Hal lainnya yang harus diperhatikan oleh berbagai pihak dalam proyek pembangunan NCICD dan reklamasi adalah tetap dipenuhinya akses mereka untuk melaut dan menyandarkan perahu-perahu mereka di sekitar tempat tinggal mereka. Namun, jika pembangunan yang dilakukan harus mengorbankan kehidupan masyarakat banyak dengan cara menggusur dan memindahkan masyarakat ke suatu tempat tanpa memperhatikan karakteristik khas pemukiman dan penghidupan nelayan maka masyarakat nelayan akan berjuang mempertahankan kehidupan yang selama ini telah mereka miliki.

Pihak luar melihat pesisir dan perairan Teluk Jakarta sebagai sebuah tempat yang harus ditata kembali karena dinilai sudah mengalami kerusakan parah, sehingga perlu mendapatkan intervensi. Wacana pemukiman di sepanjang pesisir Teluk Jakarta sebagai tempat yang tidak layak untuk sebuah tempat tinggal. Perairan teluk Jakarta juga dinilai sebagai tempat yang tidak layak untuk melakukan penangkapan ikan. Berdasarkan wacana tersebut maka masyarakat melakukan perlawanan. Masyarakat nelayan menyadari bahwa memang tempat tinggal mereka sebagai sebuah tempat yang ‘kumuh’, ‘kotor’, ‘bau’ dan macam-macam label lainnya yang menunjukkan ketidaklayakan sebagai tempat tinggal. Namun, di tempat yang katanya sebagai tempat yang jauh dari kualitas layak tersebut, kebudayaan kelompok manusia sebagai masyarakat pesisir Teluk Jakarta telah lahir dan bertahan selama puluhan tahun. Tidak hanya dalam aspek ekonomi tetapi juga sosial budaya, aktivitas perikanan di Teluk Jakarta telah melahirkan identitas dan jati diri mereka sebagai nelayan Kamal. Scott (1990) menyebutkan bahwa pertarungan yang terjadi antara kelas kaya dan miskin bukanlah sekedar pertarungan tentang pekerjaan, hak milik, komoditas dan uang, tetapi merupakan pertarungan akan pemaknaan terhadap berbagai macam simbol yang dipahami melalui sejarah setempat. Pertarungan melibatkan unsur fitnah, pergunjingan dan gosip, sikap diam yang ditujukan untuk menjatuhkan pihak lawan.

Perjuangan masyarakat nelayan menolak proyek pembangunan NCICD dan reklamasi adalah dalam rangka menegaskan identitas mereka sebagai salah satu pemangku kepentingan yang memegang peranan penting di dalam pembangunan. Mereka membangun perjuangan dengan melawan wacana yang memarginalkan mereka. Mereka menunjukkan bahwa mereka memiliki hak untuk menempati ruang pesisir. Mereka menantang para pendapat yang mengatakan bahwa Teluk Jakarta sudah tidak layak sebagai tempat mencari nafkah dengan menunjukkan bawa ikan masih banyak di pesisir pantai. Mereka membangun identitas kolektif sebagai upaya perjuangan.

Perlawanan fisik dilakukan pada saat penggusuran tambak kerang hijau tahun 2006. Para nelayan melawan petugas keamanan (Satpol PP) yang bertugas menggusur tambak kerang hijau. Perlawanan fisik yang dilakukan disebabkan karena tambak kerang hijau merupakan salah satu jenis usaha yang mampu mengangkat masyarakatnya dari segi pendapatan. Pendapatan dari usaha kerang hijau mampu memberikan kemampuan untuk

menyekolahkan anak keturunan mereka ke jenjang yang lebih tinggi. Dari pendapatan kerang hijau, masyarakat nelayan di Kamal Muara mampu untuk menunaikan ibadah haji. Sebelum adanya penggusuran kerang hijau, masyarakat di Kamal Muara tiap tahunnya minimal 3 orang yang pergi menunaikan haji. Setelah adanya penggusuran, tidak ada lagi nelayan Kamal Muara yang mendaftar haji.

Ketakutan akan adanya upaya penggusuran dan relokasi yang dilakukan oleh Pemda DKI melahirkan rasa kecurigaan terhadap pihak-pihak luar. Mereka kini menolak bantuan yang diberikan dari luar dengan alasan khawatir ada "udang di balik batu" atau maksud tersembunyi dari pemberian bantuan tersebut. Bantuan yang sebelumnya mereka terima dari pihak luar, kini tidak lagi datang kepada mereka karena sering mereka tolak. Penolakan terhadap bantuan yang datang dari luar merupakan salah satu bentuk upaya perlawanan yang dilakukan sebagai upaya untuk memperjuangkan agar keberadaan mereka tidak tergusur. Upaya penolakan terhadap bantuan dari luar ini dilakukan tidak hanya oleh orang perorang tetapi dilakukan secara kolektif oleh masyarakat nelayan dengan tujuan untuk menunjukkan bahwa mereka menolak penggusuran. Aksi massa yang spontan sampai pada pembentukan gerakan sosial dilakukan untuk menolak pembangunan yang akan membuat mereka tergusur.

Sikap mereka ini merupakan bentuk resistensi dan upaya memperjuangkan keadilan dalam proses pembangunan. Sikap konfrontasi terbuka yang ditunjukkan masyarakat nelayan terhadap pihak luar sangat mencolok. Sikap curiga terhadap bantuan-bantuan yang datang terutama dari pihak perusahaan. Bentuk perlawanan ini dilakukan secara kolektif secara terbuka. Hal yang menarik dari sikap yang ditunjukkan oleh masyarakat nelayan, meskipun mereka secara terbuka menunjukkan sikap curiga dan menolak langsung dengan bantuan yang datang dari pihak luar terutama perusahaan, namun masyarakat masih bisa diajak untuk bermusyawarah atau mengikuti sosialisasi. Adanya perasaan curiga dan kekhawatiran akan adanya penggusuran membuat mereka mudah untuk terpancing emosi. Sikap mereka seolah-olah terorganisir secara formal dengan menunjukkan kesamaan sikap yaitu penolakan terhadap proyek pembangunan yang berdampak pada penggusuran. Jika ada salah satu diantara anggota masyarakat yang menunjukkan sikap yang berbeda seperti dengan menerima bantuan dari pihak luar utamanya perusahaan maka secara cepat informasi tersebut menyebar di dalam masyarakat. Secara spontan, anggota masyarakat lainnya memusuhi anggota masyarakat tersebut.

Upaya perjuangan melawan penggusuran dari masyarakat secara simbolis dengan membuat label negatif terhadap pihak luar yang dianggap menjadi ancaman bagi tempat tinggal mereka. Gunjingan-gunjingan tentang isu penggusuran jika dilakukan pembangunan proyek NCICD menjadi bahan perbincangan anggota masyarakat. Mereka menilai pembangunan yang ada di wilayah tempat tinggal mereka sebagai bentuk "pemiskinan gaya baru". Mereka mengecam keserakahan yang berupaya mengambil lahan tempat tinggal mereka yang selama ini mereka tempati.

Perlawanan secara fisik juga pernah dilakukan oleh nelayan Kamal Muara pada awal tahun 2017. Perlawanan secara fisik dilakukan merespon pemerintah, dalam hal ini Kementerian PU/PR yang akan merelokasi TPI dan pemukiman nelayan manakala pembangunan tanggul NCICD akan dimulai. Pada saat itu, nelayan yang mendengar rencana relokasi langsung bereaksi secara negatif dengan rencana pemerintah tersebut.

Bentuk perlawanan masyarakat nelayan di Teluk Jakarta ini, lebih sebagai bentuk tindakan yang seolah tidak terorganisir hanya sebagai sekumpulan tindakan atau perilaku

individual. Biasanya tokoh masyarakat memiliki peran penting dalam gerakan sosial tersebut. Perlawanan mereka sebagai suatu bentuk nyata dari adanya konflik dalam proses pembangunan. Konflik tersebut semakin melebar manakala pihak pemerintah dan penguasa dinilai lebih memperjuangkan kepentingan bisnis segelintir orang dibandingkan memperjuangkan hak-hak mereka akan ruang pesisir.

Perlawanan Non-Fisik Nelayan Kamal Muara

Selain melakukan perlawanan secara fisik, masyarakat nelayan di Kamal Muara juga mempraktikan bentuk perlawanan non fisik. Perlawanan non fisik yang nyata dilakukan oleh masyarakat nelayan adalah dalam pilkada DKI 2017. Dalam pilkada tersebut, suara pasangan nomor urut 3, Anies-Sandi mengungguli pasangan petahana Basuki-Djarot. Hal ini merupakan salah satu bukti perjuangan nelayan untuk menolak penggusuran sebagai akibat proyek pembangunan NCICD. Kemenangan Anis-Sandi ini menjadi bentuk ekspresi politik terbuka dari masyarakat nelayan yang menolak reklamasi dan penggusuran.

Perlawanan non fisik yang dilakukan oleh masyarakat nelayan juga dilakukan karena perlawanan fisik dinilai tidak bisa maksimal untuk mengakomodir keinginan nelayan. Resistensi terhadap pembangunan adalah salah satu cara di mana masyarakat di negara dunia ketiga berusaha untuk membangun identitas baru melalui gerakan sosial yang menyuarakan perlawanan terhadap pembangunan. masyarakat nelayan berupaya memperebutkan ruang pesisir teuk Jakarta dengan berupaya menentang wacana penggusuran.

Masuknya intervensi program pembangunan di dalam kawasan dalam bentuk proyek pembangunan merupakan sebuah upaya penataan ulang kawasan (*reorganizing place*) yang di dalam praktiknya telah melahirkan polemik di masyarakat karena ruang yang akan ditata ulang tersebut bukanlah sebuah ruang yang kosong. Polemik di dalam pembangunan timbul akibat munculnya wacana penggusuran. Wacana (*discourse*) tentang proyek pembangunan dibangun diantara kelompok-kelompok yang berkepentingan terhadap proyek pembangunan. Wujud lansekap yang ada hari ini di pesisir Teluk Jakarta akan diubah dengan wajah baru, *water front city* yang modern. Sebuah imajinasi tentang pemukiman yang mewah dan layak bagi wajah ibukota.

Pembangunan yang ada di Ibukota Jakarta telah menjadikan pesisir Teluk Jakarta sebagai sebuah wilayah yang diperebutkan atau *contested place* dimana kontruksi ruang yang baru sangat tergantung pada relasi kuasa pihak-pihak yang berkepentingan di dalamnya. Ruang yang sedang diperebutkan bukanlah sebuah ruang kosong, sehingga *contested place* tersebut melahirkan sebuah proses kontestasi yang di dalamnya mengandung konflik dan negosiasi antara masyarakat nelayan dengan pihak-pihak lainnya yang berkepentingan. Masyarakat yang tinggal di dalam ruang tersebut menjadi salah satu pihak yang bertarung memperebutkan ruang untuk penghidupannya, dengan caranya sendiri mencoba untuk bertahan. Strategi untuk mempertahankan ruang hidup sejatinya merupakan sebuah upaya untuk mempertahankan identitas mereka yang juga memanfaatkan pertarungan aktor-aktor lainnya yang berkontestasi dalam memperebutkan pengaruh dan kekuasaan.

Membicarakan polemik pembangunan yang ada di pesisir Teluk Jakarta tidak dapat dilepaskan dengan ikatan terhadap ruang dan tempat (*space and place*). Dengan memahami ikatan akan ruang dan tempat, baik di daratan maupun di perairan Teluk Jakarta maka dapat memahami respon yang diberikan oleh masyarakat nelayan terhadap proses pembangunan di

pesisir Teluk Jakarta. Masyarakat nelayan memaknai darat dan laut sebagai satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Jika masyarakat daratan menganggap tanah sebagai aset penting, bagi masyarakat nelayan, laut juga merupakan sumber penghidupan.

Diskusi

Interpretasi dan pemaknaan masyarakat terhadap sebuah proyek pembangunan melahirkan sikap penolakan, manakala pembangunan yang ada memberikan implikasi negatif bagi masyarakat. Hal ini seperti yang dikemukakan oleh Escobar (1995). Bentuk penolakan yang terjadi di dalam masyarakat beragam di tiap lokasi. Mulai dari sikap pasrah, mengikuti dialog-dialog di berbagai forum, berunjuk rasa atau berdemonstrasi, melakukan gugatan, penyegelan hingga tindakan pengancaman dengan senjata tajam. Salah satu faktor yang membedakan bentuk perlawanan masyarakat adalah keberadaan pihak luar, antara lain LSM. Namun organisasi seperti LSM ini bukanlah sebuah entitias yang bebas dalam jaring-jaring kekuasaan modal, kepentingan, kekuasaan. Pada kondisi tertentu, LSM dapat juga dipergunakan untuk kepentingan pihak-pihak tertentu untuk mewujudkan tujuan mereka (Harris, 2001). Hal ini membuat masyarakat Kamal Muara tidak lagi mempercayai penyelesaian permasalahan mereka kepada LSM.

Masyarakat yang tidak berjuang bersama-sama dengan LSM terkesan tidak melakukan penolakan terhadap pembangunan, walaupun bisa jadi mereka lebih keras dalam menolak proyek pembangunan. Hal ini seperti yang disebutkan oleh Scott (1990) sebagai bentuk perlawanan 'orang-orang yang kalah'. Meskipun tidak semua masyarakat terlibat dalam aksi protes secara terbuka dengan turun ke jalan, tidak berarti tidak ada resistensi masyarakat. Masyarakat yang memiliki sikap pasrah pada dasarnya tetap melakukan penolakan terhadap proyek pembangunan, baik secara individu-individu maupun berkelompok. Masyarakat menggunjingkan isu-isu penggusuran dan menyiapkan berbagai rencana yang akan dilakukan manakala isu tersebut menjadi sebuah kenyataan. Masyarakat yang seolah-olah bersikap pasrah juga membuat gosip manakala ada salah seorang dari anggota masyarakat yang dicurigai 'bermain' atau mencari 'keuntungan'. Masyarakat menunjukkan sikap mengintimidasi dan mencurigai pihak-pihak luar yang datang yang mencoba mendiskusikan isu-isu pembangunan, termasuk pada saat melakukan penelitian, sejak tahun 2014 hingga 2017. Hampir tidak ada rasa percaya dari masyarakat terhadap pihak-pihak manapun, baik kepada pemerintah, pengusaha maupun LSM.

Tempat menurut Escobar (2008) menjadi objek penting dari kekuatan dalam strategi pergerakan sosial. Tempat-tempat perjuangan dapat dipandang dalam konteks multi skala yang berorientasi pada jaringan relasi yang dibentuk dari lokalitas, dimana identitas menyatu dengan lingkungan kebudayaan. Dengan demikian definisi tempat sangat terbuka tidak dibatasi, tidak terbayangkan dan tak terpikirkan hanya oleh biologi, budaya, dan istilah ekonomi.

Peran aktor-aktor di dalam intelektual organik yang ada di dalam masyarakat merupakan salah satu yang penting di dalam sebuah pergerakan. Konstruksi-konstruksi yang ada membawa konsekuensi pada penguatan aktor-aktor tertentu di dalam mengakses dan mengontrol sumber daya, dan juga menghasilkan pengetahuan termasuk di dalamnya konsep *place.* Intelektual organik dalam masyarakat inilah yang mempengaruhi proses-proses negosiasi dan perlawanan masyarakat terkait konstruksi tempat dalam imajinasi mereka.

(Re) negosiasi dan perlawanan yang dilakukan oleh kelompok masyarakat nelayan dan kelompok-kelompok kepentingan lainnya di dalam proyek pembangunan telah menarik pihak-pihak yang ada untuk memperjuangkan aspirasi mereka di dalam penyusunan dokumen perencanaan. Untuk Kamal Muara, sejak tahun 2014 Kementerian Kelautan dan Perikanan (KKP) telah melakukan kajian terkait dengan prediksi dampak pembangunan tanggul raksasa (*giant sea wall*). Masyarakat nelayan melalui aktor-aktor di KKP menyampaikan aspirasi mereka terkait dengan rencana pembangunan tanggul raksasa tersebut. Masyarakat nelayan mengharapkan pihak-pihak lain dapat menyampaikan aspirasi mereka di dalam forum penyusunan dokumen perencanaan. Masyarakat nelayan mengkonstruksi cara pandang terhadap sebuah proyek pembangunan, dimana perspektif tersebut mempengaruhi relasi kuasa diantara aktor-aktor yang terlibat. Peran penting aktor perencana di dalam penyusunan masterplan pembangunan dapat mengubah wacana penggusuran.

Konstruksi masyarakat terhadap pemaknaan tentang ruang hidup dan tempat menjadi dasar bagi aktor yang terlibat di dalam perencanaan untuk menolak relokasi ke sebuah tempat baru, terutama manakala tempat baru tersebut memiliki karakteristik yang jauh berbeda dari tempat sebelumnya. Rutinitas aktivitas dan hubungan spasial dari orang-orang yang berada di dalamnya melahirkan keterikatan terhadap ruang. Keterikatan terhadap ruang merupakan produk dari sebuah proses sejarah yang panjang yang dibentuk dari hasil interaksi.

Keterikatan terhadap ruang juga menjadi dasar suatu masyarakat di dalam merespon sebuah pembangunan. Hal ini menunjukkan bahwa *sense of place* bukalah suatu yang bersifat pasif melainkan aktif menjadi pendorong di dalam sebuah gerakan sosial. Sejatinya, dalam penyusunan perencanaan pembangunan harus melihat berbagai aspek dan dimensi di dalam masyarakat, tidak hanya aspek teknis di dalam menyusun masterplan pembangunan. Para perencana pembangunan tidak menganggap *area of development* sebagai ruang kosong dengan menghargai keterikatan terhadap ruang yang dimiliki oleh masyarakat.

Pustaka

Appadurai, A. (1988). Place and Voice in Anthropological Theory. *Cultural Anthropology*, Vol. 3, No. 1, Amerika : Wiley American Anthropological Association, 16-20.

Biersack, A. and J.B. Greenberg. (2006). *Reimagining Political Ecology*. Duke : University Press.

Escobar, A. (2008). Territories of Difference : Place, Movements, Life, Redes. Duke : Duke University Press.

_____ (1995). *Encountering Development : The Making and Unmaking of The Third World.* Princeton : Princeton University Press.

Hall, D., P.Hirsch, T.M.Li. (2011). *Power of Exclusion, Land Dilemmas in Southeast Asia.* Singapore : National University of Singapore.

Harris, J. (2001). *Depoliticizing Development : The World Bank and Social Capital*. New Delhi : LeftWord Books.

Gramsci, A. (2006). "State and Civil Society". Dalam A. Sharma and A.

Lowe, C. (2003). The Magic Place : Sama at Sea and on Land in Sulawesi, Indonesia. *Bijdragen tot de Taal Land en Voklenkunde* 159 (1), 109-133.

Scott, J. (1990). *Domination and The Arts of Resistence : Hidden Transcripts*. London : YaleUniversity.

Dokumen

Bappenas. (2014). Masterplan NCICD. Jakarta : Bappenas.

_____(2016). Update Masterplan NCICD. Jakarta : Bappenas.

Dinas Kelautan, Perikanan dan Ketahanan Pangan DKI Jakarta. (2017). Laporan Tahunan. Jakarta : Pemerintah DKI Jakarta.

Kementerian PU. (2011). Strategi Pengamanan Pantai Jakarta / *Jakarta Coastal Defence Strategy (JCDS).* Kerjasama antara Pemerintah Indonesia dan Pemerintah Belanda. Lembaga Pelaksana: Kementerian Pekerjaan Umum (PU). Konsultan : Konsorsium antara Deltares dan Urban Solutions, Bekerjasama dengan Witteveen + Bos, Triple-A Team, MLD, Pusair, ITB.

Pemerintah DKI Jakarta. RTRW DKI Jakarta 2030.(2012). Jakarta : Pemerintah DKI Jakarta.

Indonesia. (2007). Undang Undang tentang Pengelolaan Wilayah Pesisir dan Pulau-pulau Kecil (WP3K). UU RI No.27/2007.

_____(2014). Undang Undang tentang Pengelolaan Wilayah Pesisir dan Pulau-pulau Kecil (WP3K). UU RI No.1/2014.

_____(2010). Peraturan Pemerintah tentang Mitigasi Bencana di WP3K. PP No.64 Tahun 2010

_____(2012). Peraturan Presiden tentang Reklamasi di WP3K. Perpres No.122 Tahun 2012.

_____(2013). Peraturan Menteri Kelautan dan Perikanan tentang Perizinan Reklamasi di Wilayah Pesisir dan Pulau-Pulau Kecil. Permen KP No.17 Tahun 2013.

Koran

Koran Tempo. (7 Agustus 2017). 30 Hektar Lahan Reklamasi Ditawarkan untuk Nelayan.

"*Ulun Pagun*": Konstruksi Identitas Orang Tidung di Pulau Sebatik

Usman Idris[1], Eliza Meiyani[2]
[1]Universitas Hasanuddin Makassar
usmanidrish@gmail.com
[2] Universitas Muhammadiyah Makassar
elizameiyani@yahoo.co.id

Abstrak

Pesatnya proses mobilitas melahirkan sifat heterogen pada tatanan masyarakat yang multukultural. Pergumulan antara berbagai macam kelompok etnis secara sosial akan membentuk stratfikasi etnik sehingga menghasilkan wacana kontestasi dalam memperoleh dominasi sehingga membuat kelompok lain termarginalisasi. Stereotipe yang dilekatkan ke Orang Tidung yang kolot, terbelakang, dan kurang berpendidikan terhadap kelompok lain di Pulau Sebatik membuat mereka tersubordinasi. Dengan menggunakan pendekatan etnografi kritis, penelitian ini bertujuan untuk mengekplorasi gerakan-gerakan yang dilakukan oleh minoritas Tidung yang termarginalisasi untuk mendapatkan ruang dalam pergulatan relasi kekuasaan di Pulau Sebatik yang selama ini di dominasi oleh para kelompok pendatang. Hasil penelitian menunjukkan bahwa gerakan yang dilakukan oleh Orang Tidung adalah dengan cara mengkonstruksi identitasnya. Munculnya gerakan identitas "Pan-dayak", keislaman Orang Tidung menjadi identitas untuk melunturkan ke-dayak-an Tidung, selain itu mitologi yang berkembang bahwa Tidung dan Dayak adalah saudara dengan berdirinya lembaga PUSAKA (Persatuan Suku Asli Kalimantan) sebagai aliansi masyarakat asli kalimantan. Hal ini menstimulasi revitalisasi lembaga adat FKWT (Forum Komunikasi Warga Tidung) untuk menghimpun sub-etnik yang menjadi pedoman untuk melegitimasi kekuasaan Orang Tidung dengan mempertahankan previlese dan prestisenya di Pulau Sebatik. Selain itu melalui jalur politik yaitu dengan mereproduksi insiden konfrontasi untuk mempertahankan prestise dan peviledge Orang Tidung terhadap negara. Lalu klaim atas hutan adat menjadi simbol untuk membangun identitasnya sebagai *indigenous people* di Pulau Sebatik. Penguatan lembaga adat, klaim hutan adat dan reproduksi insiden konfrontasi menjadi strategi untuk mengkonstruksi Identitas Orang Tidung.

Kata kunci: Konstruksi; Identitas; Orang Tidung

Pendahuluan

Pergantian pemerintahan di Indonesia dari masa orde lama ke masa orde baru yang dipimpin oleh Soeharto pada tahun 1966. Kebijakan pemerintahan orde baru yang menyuarakan pembangunan dan perkembangan ekonomi dengan berbagai program justru mendatangkan polemik bagi Orang Tidung. Isu yang terhembus dalam pemetaan kordinasi dalam pembangunan adalah mengenai adanya kelompok-kelompok tertentu yang menghambat pembangunan. Seperti kelompok-kelompok suku Baduy, Kubu, Sangir, Dayak dan Irian. Para kelompok ini dianggap minoritas, 'primitif', terbelakang, dan sebagai suku terasing. Menghambat pembangunan karena masih bercorak nomaden dan susah direlokasi. Untuk itulah Orang Tidung di Pulau Sebatik mulai trpinggirkan (Aminah, 2011).

Asosiasi yang melekatkan stereotipe terhadap kelompok tertentu mengakibatkan sebuah kelompok terpinggirkan, karena hal itu terpelihara dalam masyarakat luas yang berbeda dengan mereka yang dilekatkan stigma. Hal seperti ini tercermin dalam penelitian

Anna Tsing dalam Tahara (2014), yang menunjukkan bahwa Orang Dayak Meratus di Kalimantan Selatan mengalami proses Marginalisasi, karena keberadaannya dipahami sebagai kelompok yang "lain" dari tatanan masyarakat modern yang dibentuk oleh negara.

Selain itu, Mauniati (2004), juga memaparkan bahwa sebenarnya citra mengenai dayak telah dibentuk sebelumnya oleh peneliti lain pada masa kolonialisasi sehingga pada masa pasca kemerdekaan citra dayak yang 'primitf' dan 'nomaden' masih melekat kuat dalam ingatan. Untuk itu keaslian dan keotentikan Suku Dayak menjadi Identitas untuk dapat dikomodifikasi, sehingga dapat mereproduksi budaya, melalui politik kebudayaan yang akan membangun kembali Identitas dayak yang baru.

Kemudian, Buchari (2014), dalam penelitiannya mengenai etnis dayak di Provinsi Kalimantan Barat yang menunjukkan bahwa walaupun selama ini etnis Dayak dimaginalkan, mereka mulai bangkit dengan melakukan politik identitas dengan cara mengusung calon pemimpin daerah yang berasal dari kalangan etnis dayak pada ajang pemilihan kepala daerah (Pilkada) pada tahun 2007. Perpolitikkan dalam konteks ini, tidak lagi menggunakan partai politik sebagai kendaraan untuk memenangkan kekuasaan melainkan menggunakan sentimen etnis sebagai pemersatu untuk memperoleh dukungan. Dalam penelitiannya orang Dayak tetap mempertahankan identitas kedayakannya, namun ingin meruntuhkan dominasi pendatang karena selama ini mereka dimarginalkan. Terpilihnya gubernur dari kalangan etnis dayak pada provinsi kalimantan barat menjadi pedoman untuk melegitimasi kekuasaan Orang Dayak yang membuat mereka tak lagi diasingkan.

Orang Tidung di Pulau Sebatik dianggap sebagai Subsuku Dayak oleh kelompok lain yang ada di pulau Sebatik. Citra dayak yang telah dibentuk oleh negara pada rezim orde baru menjadikan Orang Tidung termarginalisasi. Kepahitan yang dialami oleh Orang Tidung dalam kurun waktu yang cukup lama menghadirkan ikatan emosional etnis semakin erat dan kuat sehingga muncullah upaya-upaya yang dilakukan untuk bangkit sehingga mendapatkan tempat dalam pergulatan relasi kekuasaan yang terjadi di pulau Sebatik. Realitas yang terjadi di pulau sebatik justru terwejantahkan menjadi sebuah ironi, para kelompok "pendatang baru" justru menguasai akses sumberdaya dan pemegang jabatan penting dalam pemerintahan, sedangkan Orang Tidung yang merupakan pendahulu para "pendatang baru" justrul tersingkirkan. Gerakan-gerakan yang dilakukan Orang Tidung dalam mengkontruksi Identitas merupakan sebuah gejala perlawanan terhadap proses marginalisasi yang dilakukan para etnis lain untuk mendominasi di pulau Sebatik.

Asal-Asul Orang Tidung di Pulau Sebatik

Pulau Sebatik yang seluas 246,7 km2 merupakan pulau yang dimiliki oleh dua negara yakni malaysia dan Indonesia. terbelahnya pulau sebatik oleh 2 kekuasaan negara dipedomani oleh perjanjian konvensi london pada tahun 1891 oleh belanda dan inggris. Hingga pada masa pasca kemerdekaan wilayah koloni inggris dan belanda patok perbatasan tersebut masih dipergunakan (Batubara, 2014). Orang Tidung di Pulau Sebatik bermigrasi dengan 2 gelombang. Pada gelombang pertama Orang Tidung yang masih hidup dengan pola bermukim secara berpindah pada abad ke-18. Gelombang pertama ini diketahui merupakan migrasi Orang Tidung yang berasal dari sebuku. Hal ini diperkuat dengan adanya kuburan tua yang terletak dibeberapa kampung seperti di kampung sekapuk dan lapeo, yang diduga merupakan kuburan dari Orang Tidung, bukti sejarah berapa makam tua yang bernisan tahun

1836 yang terdapat di pinggir pantai yang terletak pada sekitaran pohon bambu diyakini merupakan kuburan Orang Tidung. Pada saat ini Orang Tidung hanya mendirikan perkampungan kecil pada suatu tempat dan menerapkan sistem berladang, hanya saja terdapat sebuah wabah penyakit yang melanda, dalam bahasa tidung nama penyakitnya adalah "bagang" yang berarti melepuh koreng, kulit memerah. Akibat wabah penyakit inilah Orang-orang Tidung yang ada di kampung sekapuk berpindah ke berbagai daerah seperti ke pulau nunukan, dan ke kampung mentadak untuk menghindari wabah penyakit ini.

Kemudian, gelombang kedua adalah yakni pada saat kerajaan Tidung di Tarakan yang bergelar kerajaan Tengara. Raja Tidung Tarakan Datuk Adil memerintahkan untuk membuka perkampungan di Pulau Sebatik. Karena, dalam kerajaan Tidung Tarakan terdapat 5 Pulau yang menjadi wialayah kekuasaan kerajaan tidung, seperti Pulau Tarakan, Pulau Bunyu', Pulau Mandul, Pulau Nunukan, dan Pulau Sebatik yang berada di sekitar Dataran Borneo. Dengan perintah dari raja Tidung tarakan Datuk Adil (1896-1916) dibukanya kampung di Sebatik pada akhir tahun 1899. Didirikanlah kampung tidung di bebatu yang saat ini adalah Desa Setabu yang merupakan desa pertama dan tertua di Pulau Sebatik berdasarkan versi pemerintah. Pada saat pembukaan kampung oleh utusan raja telah ada perkampungan sebelumnya yang dibuka oleh tidung sebuku-sembakung. Semenjak saat itu perdagangan laut di Tarakan nunukan sebatik tawau dikuasai oleh Orang Tidung. Pada tahun 1916, Kerajaan Tidung diserang oleh Kesultanan Bulungan akibat adu domba Belanda sehingga pada akhirnya kerajaan Tidung Tarakan runtuh dan raja Datuk Adil diasingkan ke tempat lain, sehingga kesultanan Bulungan menguasai wilayah Tarakan.

Jadi, Orang-orang Tidung yang ada di Sebatik berasal dari berbagai subsuku Tidung, ada yang berasal dari kelompok Tidung Sebuku, kelompok Tidung Sembakung, dan Kelompok Tidung Sesayap. Dari segi dialek bahasa yang digunakan ketiga subsuku ini memiliki dialek yang berbeda. Tidung sebuku dan sembakung yang berasal dari pedalaman sungai sumbal dan sungai sembakung yang dikategorikan sebagai kelompok tidung pedalaman. Sedangkan Tidung Tarakan adalah kelompok Tidung yang telah lebih maju karena tinggal di wilayah pesisir yang membuat mereka telah mengalami kontak dengan suku lain akibat adanya perdagangan laut. Walaupun Orang Tidung berasal dari berbagai sub kelompok etnis dari berbagai daerah yang terpencar mereka dipersatukan dengan nilai belimpun, dengan semboyan belimpun taka tagas, usuwai taka tapu, yang berarti menyatu kita layaknya kayu ulin dan bercerai berai kita layaknya tebu. Dengan semboyan ini kelompok sub tidung yang berasal dari sebuku, sembakung, dan tarakan menyatu dengan mengangkat identitas ke-Tidung-an sebagai pengikat etnis mereka, walaupun ada perbedaaan dari segi dialek bahasa. Namun, Okushima (2003) mengkategorikan sub suku tidung menjadi empat kategori, yakni kelompok sesayap, kelompok sebuku, sembakung, dan kelompok bulungan. Tetapi untuk Orang Tidung yang bermukim di Pulau Sebatik tak menganggap lagi bahwa kelompok Bulungan sebagai bagian dari kelompok subetnik Orang Tidung.

Orang Tidung dengan ciri pola pemukiman yang terpusat (nukleated) sehingga penyebaran Orang-orang Tidung di Pulau Sebatik hanya terdapat pada 3 desa yakni di Desa Liang Bunyu', Desa Setabu, dan Desa Bambangan pada Kecamatan Sebatik Barat untuk wilayah administratif Indonesia sedangkan untuk di wilayah sebatik Malaysia penyebaran Orang Tidung terdapat pada kampung Wallace Bay, Mentadak Baru, Begosong, dan Sungai Tamang. Orang Tidung yang bermukim di Pulau Sebatik dulunya menerapkan pola bercocok tanam berpindah, karena lahan yang ada di Pulau Sebatik Masih Luas, selain itu mereka juga

menangkap ikan di laut dan berburu di hutan. Namun, pada saat masa kolonialisasi yang berlangsung sampai pada masa terbentuknya negara membuat Orang Tidung yang secara etnisitas harus terpisah akibat adanya pembagian wilayah di secara administratif di Pulau Sebatik. Sebagian sanak saudara menjadi warga negara malaysia dan sebagian lagi warga negara Indonesia. dan masa konfrontasi pun menjadi gejolak yang amat terasa dan menjadi pengalaman pahit Orang Tidung yang tinggal di pulau sebatik yang harus berperang demi mempertahankan kedaulatan negara.

Kini, pada era reformasi kondisi masyarakat menjadi majemuk, tak terkecuali di Pulau Sebatik. Semenjak berakhirnya peristiwa konfrontasi pada tahun 1966, Pulau Sebatik mulai menjelma sebagai daerah transit para migran pekerja Indonesia untuk mengadu nasib ke negara tetangga. Para migran yang berasal dari Sulawesi, Flores, dan Jawa yang niatnya ingin bekerja di Malaysia. Namun para pekerja ini ilegal, sehingga banyak yang dideportasi dan tak ingin kembali ke daerh asal, dan lebih memilih untuk tinggal di Pulau Sebatik. Semenjak saat itu, komponen masyarkat Sebatik menjadi lebih heterogen yang dimukimi oleh berbagai macam kelompok etnis, seperti etnis Tidung, Bugis, Jawa, dan Timor. Kondisi seperti ini mengakibatkan terjadinya pergumulan antar etnis sebagai bentuk pola interaksi yang intensif dengan masing-masing etnis memiliki perilaku budayanya yang tersendiri, yang melahirkan tata pergaulan masyarakat yang beragam yang dikenal sebagai ”hetero cultural society” (Salim, 2006). Hal ini pada gilirannya akan menstimulasi munculnya batas-batas kultural antar etnis yang didasari atas prasangka yang berbuntut pada terciptanya stratifkasi sosial secara primordial antar etnik yang sangat subjektif dan lebih jauh lagi akan dapat mengarah pada pembentukan stigma sosial dari satu etnis atas etnis lain (Barth ,1988).

Identitas Sosial dan Stereotipe Orang Tidung

Orang Tidung di Pulau Sebatik mengidentifikasi dirinya sebagai Ulun Pagun, yang berarti orang kampung, orang tempatan. Pada wilayah pulau yang mereka huni. Sedangkan Orang Dayak disebut sebagai Ulun Dayeh. Yang merupakan saudara jauh Orang Tidung karena moyang mereka bersaudara menurut mitos yang berkembang di kalangan masyarakatnya. Kemudian para etnis pendatang diindetifikasi berdasarkan ciri-ciri dan gaya khasnya serta label yang melekat secara umum berdasarkan asalnya. Orang Tidung menyebut Orang Bugis sebagai Ulun Begabol. Yang berarti Orang yang suka memakai kain atau bersarung, karena orang bugis tak hanya pada saat didalam rumah, bahkan pada saat berkebun pun ataupun kegiatan lainnya sering dilihat masih memakai sarung bukan celana. Sedangkan orang jawa, disebut sebagai Ulun Ancum. Yang berarti orang asam, maksud kata asam disini bukan berarti bahwa orang jawa itu bau seperti asam, melainkan karena asam terkenal dari jawa sehingga label orang jawa dilekatkan asam untuk mengidentifikasinya. Selanjutnya Orang timor yang disebut sebgai Ulun Bariuw. Yang berarti orang angin, istilah timur merupakan salah satu jenis mata angin, itulah untuk menjujuluki orng timor dilekatkan kata angin dalam bahasa tidung yang merujuk pada orang timor yang hitam dan geriting, serta berusuara besar.

Pola hidup tidung yang masih sederhana dan bersahabat dengan alam, pada awal kedatangan para pendatang Bugis pada awal tahun 1970-an dan pola kegiatan ekonomi yang masih subsisten membuat munculnya anggapan bahwa Orang Tidung itu masih “kurang beradab” justrul pada saat adanya suku Bugislah Orang Tidung mulai mengalami proses modernisasi. Begitu pun dengan para migran jawa yang bekerja sebagai pedagang makanan,

maupun yang terserap pada sektor pemerintahan. Orang Timor yang ada di Sebatik, sebenarnya merupakan imigran ilegal yang dideportasi yang sampai di Pulau Sebatik pada tahun 1999. Karena tak ingin kembali ke daerah asalnya maka orang timor memilih untuk menetap di Pulau Sebatik.

Para etnis pendatang yang datang ke Pulau Sebatik telah memiliki modal yang cukup mumpuni seperti pendidikan dan ekonomi, dibandingkan dengan Orang Tidung. Terutama pada aspek pendidikan, karena di wilayah perbataan pendidikan sangat minim jadi Orang Tidung menjadi kurang berpendidikan. Kedua aspek ekonomi para perantau yang datang ke Pulau Sebatik telah matang mempersiapkan segala aspek yang akan dibutuhkan yang membuat lebih banyaknya terserap para pendatang dalam sektor-sektor pemerintahan dan kemajuan dalam bidang ekonomi dibandingkan dengan Orang Tidung. Sehingga terdapat sebagian Orang-orang Tidung yang ada di Pulau Sebatik untuk menjual tanahnya dan berpindah ke daerah lain, namun terdapat pula yang memilih untuk bertahan di Pulau Sebatik. Itulah sebabnya dengan jumlah populasi yang sedikit membuat Orang Tidung menjadi minoritas di Pulau Sebatik.

Orang Tidung yang merupakan Para Pendahulu Pendatang baru seperti Orang Bugis yang mayoritas di Pulau Sebatik, kelompok etnis Jawa dan Kelompok Etnis Timor. Namun, justru Orang Tidunglah yang termarginalisasi. Hal ini dikarenakan jumlah populasi yang semakin berkurang serta akibat adanya konstruksi mengenai identitas kedayakan pada masa-masa sebelumnya seperti masa Orde Baru dan masa kolonialisasi. Orang Tidung yang masih menjalankan pola hidup yang sederhana dan subsisten dianggap sebagai bagian dari suku dayak yang merupaka suku asli di Kalimantan.karena atribut-atribut kedayakan yang masih digunakan oleh Orang Tidung seperti mandau, selain itu bahasa Tidung yang digunakan juga sangat mirip dengan bahasa dayak yang ada di Kalimantan Utara seperti Dayak Agabag, Dayak Tenggalan, Dayak Tahol yang merupakan rumpun Daya Murut (Hartatik, 2014, Muthotar, 2015). Dengan adanya anggapan yang seperti itu Orang Tidung masih dianggap sebagai bagian dari Dayak, dan akibat daari konstruksi identitas dayak pada masa lalu mengakibatkan Orang Tidung dianggap sebagai bagian dari dayak yang dilekatkan stereotipe seperti Orang Tidung kolot, kurang berpendidikan, terbelakang, dan kurang modern sehingga membuat mereka secara tidak langsung termarginalisasi

Konstruksi Identitas Orang Tidung

Menyadari telah terjadi ketimpangan secara sosial, dan adanya stigma serta streotipe yang dilekatkan oleh Orang Tidung. Mulailah dilakukan gerakan-gerakan untuk mengkonstruksi kembali identitasnya dalam pergulatan relasi kekuasan yang terdapat di Pulau Sebatik. Munculya pemahaman mengenai kejayaan di masa lalu, para pemuka Tidung dari berbagai daerah berupaya untuk mereproduksi kekuasaan Orang Tidung di masa lalu dengan melakukan pertemuan untuk merumuskan wilayah adat yang mencerminkan kekuasaan dan kejayaan Tidung di masa lalu yang membuahkan wacana untuk memekarkan 3 kecamatan di kab. Bulungan yakni Kecamatan Sesayap Hilir, Sesayap, dan Tanah Lia. Karena dari hasil penelusuran sejarah, pada wilayah inilah kerajaan tidung dengan dinasti yang tertua, yakni dinasti kerajaan Benayuk yang merupakan kerajan tertua tidung. Karena dinasti kedua kerajaan tidung berdiri di Tarakan. Dengan didirikannya Kab. Tanah Tidung pada tahun 2007 dan Kota Tarakan menjadi simbol yang mencerminkan kejayaan tidung di masa lalu yang

dijadikan pedoman kebangkitan identitas Tidung dengan merevitalisasi lembaga adat besar FKWT (Forum Komunikasi Warga Tidung). kemudian sebagai perpanjangan dibeberapa kabupaten dan kota terdapat LAT (Lembaga Adat Tidung) sebagai perpanjangan FKWT di Kab. Bulungan, Kab. Tanah Tidung, Kab. Malinau, dan Kab. Nunukan. Yang menjadi pusat persebaran Orang Tidung di Kalimantan Utara. Yang berpusat di Kab. Tanah Tidung dan Kota Tarakan.

Pulau Sebatik merupakan bagian dari Kab. Nunukan dan di 3 desa yang terdapat Orang Tidung diangkatlah pak Abdullah Sani sebagai Pemangku Adat Tidung di Desa Setabu, Bapak Ibrahim sebagai Pemangku Adat di Desa Iiang Bunyu' dan Bapak Hj. Jabbar sebagai Pemangku adat di Desa Bambangan. para pemangku adat yang berada pada ketiga desa tersebut merepresentasikan power Orang Tidung secara adat. dengan didirikannya lembaga adat pada sebuah etnis yang menempati sebuah wilayah yang menjadi tempat berlangsung kehidupannya memunculkan konsep hak ulayat untuk masyarakat adat yang secara tradisional diterima dan diakui oleh orang lain. Untuk itu pada tahun 2008 yang diinisiasi oleh pemuka masyarakat Tdung seperti bapak Ismail, bapak Wahid, dan bapak Ruslan. Ditetapkannya klaim atas Hutan adat pada hutan di Desa Liang Bunyu' yang berada di puncak Gunung Deli, dan wilayah hutan yang berada di sebelah utara kaki gunung deli sebagai simbol hak ulayat hutan Orang Tidung sebagai *indigenous people* di Pulau Sebatik sehingga mempunyai hak-hak khusus (pevilese) yang tak dimiliki oleh kelompok etnis lain terkait megeni akses sumberdaya dan perpolitikan lokal di Pulau Sebatik. Karena telah banyak tanah garapan yang dibuka oleh etnis pendatang secara berlebihan setelah masuknya perkebunan sawit. Bahkan ada warga yang memiliki lahan sekitar 60 sampai 100 hektar. Pembabatan secara besar-besaran atas hutan yang ada di Sebatik oleh para kelompok migran pendatang memicu Orang Tidung untuk mendirikan klaim atas hutan adat agar hutan yang terdapat di pulau Sebatik tetap terjaga.

Orang Tidung mengklaim hutan adat sebagai simbol untuk melegitimasi kekuasaan mereka. Untuk memperkuat ini, maka kejadian-kejadian gaib yang pernah terjadi, seperti adanya orang hilang di dalam hutan dan 'penampakan' yang sering terjadi di hutan, dijadikan sebagai strategi untuk menakuti-nakuti etnis pendatang agar mereka menjauh dari hutan dan sekaligus menyakralkan hutan yang dianggap sebagi tempat bersemayamnya roh nenek moyang mereka. Selain itu, terdapat mata air di hutan itu sebagai sumber kehidupan, dan hutan berfungsi sebagai daerah resapan air. Pada saat musim paceklik, di saat daerah lain kesulitan air bersih, mereka yang bermukim di Desa Liang Bunyu' masih mendapatkan air bersih. Ini berbeda dengan kecamatan lainnya yang telah gundul dan rata-rata dijadikan sebagai perkebunan kelapa sawit.

Kemudian, Orang Tidung di Pulau Sebatik tak mau lagi dikategorisasikan sebagai bagian dari subsuku dayak. Terjadi dikotomisasi antar etnik tidung dengan dayak, namun, disisi lain Orang Tidung mengklaim bahwa mereka adalah bagian dari suku asli kalimantan. Konstruksi Mitos, mengenai ke-islam-an Orang Tidung menjadi salah satu upaya yang dilakukan untuk mendikotomisasi kelompok etnisnya dengan Etnis Dayak. Pada mitos tersebut dikisahkan bahwa Orang Tidung dulunya ada dua bersaudara kakak beradik. Kakaknya bertemu dengan seorang wali di hutan dan diajarkan mengenai ajaran islam. Sampainya kakak ini dirumahnya ia ingin mengajarkan ke adiknya. Namun, adiknya masih ingin menjalanka ajaran dari leluhurnya. Karena masing-masing mempertahankan pendapatnya maka, kakak dan adik membagi wilayah kekuasaannya dan memilih untuk

berpisah karena perbedaan pandangan. Berpatokan pada aliran sungai, wilayah kekuasaan kakak sampai pada petemuan air asin dengan air tawar di sungai, sedangkan wilayah adik pada aliran sungai yang tak bercampur air asin. Artinya wilayah kakak adalah hilir sungai sedangkan wilayah adik adalah hulu sungai. Adiknya berkata walaupun wilayahmu hilir sungai, tapi kamu berasal dari gunung, jadi kamu Orang Tidung. Tidung yang berarti gunung. Dari sinilah awalnya Orang Tidung turun gunung dan menempati wilayah hilir sungai, pesisir pantai, dan pulau-pulau. Dari imitos inilah dikontruksi bahwa antara tidung dan dayak adalah saudara. Dulunya Tidung adalah bagian dari Dayak, namun setelah perjanjian dan pembagian wilayah setelah Orang Tidung memeluk agama islam, Orang Tidung sudah tak mau lagi diklasifikasikan sebagai Dayak. Dengan demikian, mitos yang ditransmisikan secara historis melalui tradisi oral ini menjadi pedoman untuk mendikotomisasikan antar Orang Tidung dengan orang dayak. Dari mitos ini pulalah menjadi acuan wilayah Orang Tidung di pesisir dan pulau-pulau, sehingga pemukiman tidung ditemukan diwilayah pesisit kalimantan utara, dan pulau-pulau sekitarnya sepert di Pulau Tarakan, Pulau Mandul, Pulau Bunyu', Pulau Nunukan, dan di Pulau Sebatik.

Gerakan memisahkan diri dengan Dayak dan tetap ingin diakui sebagai suku asli Kalimantan, didirikannya organiasasi yang dibentuk oleh subsuku Dayak yang telah hijrah dan memeluk agama islam sebagai politik identitas untuk memperoleh kekuasaan secara politik dan anses terhadap sumberdaya alam, dan hak-hak khusus yang dimiliki dan tak dimiliki oleh kelompok etnis pendatang. Didirikannya PUSAKA (Persatuan Suku Asli Kalimantan) sebagai organisasi yang menaungi seluruh suku asli yang terdapat di Kalimantan (Acciaioli & Reuter, 2016). baik suku Dayak, maupun subsuku Dayak yang telah mengkategorikan diri mereka sebagai melayu Karena telah beragama islam. Lahirnya organisasi PUSAKA menjadi pemersatu suku asli di Kalimantan untuk mempertahankan prestise dan previlese Orang Tidung sebagai *indigenous people* di Pulau Sebatik walaupun minoritas mereka tetap memiliki hak-hak khusus yang terkait mengenai akses terhadap sumber daya dan dalam rangka perpolitikan lokal dalam bingkai pergulatan relasi kekuasaan di Pulau Sebatik. Suku Dayak mendiami wilayah pedalaman dan sedangkan yang mengkategorikan diri mereka sebagai melayu mendiami wilayah pesisir.

Orang Tidung yang telah bermukim dan menetap diwilayah pesisir dan pulau-pulau mereka mengemgbangkan peradaban kebaharian yang membuat ciri-ciri dan pola hidup dengan menangkap ikan di selat Sebatik dengan menggunakan kelong –dalam bahasa melayu, atau Tamba' –dalam terminologi Orang Tidung. Cara penangkapan tersebut menggunakan bambu yang ditancapkan ke dalam air laut dengan memerangkap ikan dengan memanfaatkan terjadinya pasang surut air laut di bibir pantai. Aktivitas kebaharian yang dikembangkan oleh Orang Tidung menjadi membeda dengan Orang Dayak. Orang Dayak selama ini terkonsentrasi pada wilayah hulu sungai dan pedalaman sedangkan Orang Tidung di hilir sungai. Disatu sisi Orang Tidung masih mempertahankan hutan karena dianggap sebagai sumber kehidupan, namun disisi lain Orang-orang Tidung yang bermukim di wilayah pulau dengan mengembangkan peradaban bahari dengan bermukim di pesisir pantai.

Jadi, hal yang dilakukan terkait dengan bagaimana cara menbedakan mereka dengan dayak adalah dengan konstruksi mitos dan keislaman serta mengembangkan peradaban kebaharian. Karena Orang Dayak sangat kental dengan daerah pedalaman sedangkan Orang Tidung telah turun gunung dan menempati wilayah pesisir dan pulau-pulau yang menyebabkan Orang Tidung telah berbeda dengan dayak. Identitas yang mereka bangun

adalah mereka tetap ingin diakui sebagai suku asli namun tak ingin lagi dikategorisasikan sebagai sub etnis dayak tetapi lebih menyebut diri mereka sebagai Orang Tidung –*Ulun Pagun*.

Pulau Sebatik yang memicu sehingga terbetuk tatanan multikultural, karena merupakan pulau perbatasan Indonesia dan Malaysia. Pulau Sebatik sebagai wilayah perbatasan merupakan bagian dari beranda depan kedaulatan bangsa. Untuk itu penguatan sentiment kebangsaan di wilayah perbatasan diperkuat dengan hadirnya pasukan militer di daerah perbatasan. Pasukan militer di wilayah perbatasan merupakan representasi dari negara. Negara yang diwejawantahkan pada TNI menghadirkan kekuasaan negara pada wilayah kekuasaannya. Namun, disisi lain wilayah perbatasan juga merupakan grey area (Kahn, 2016; Maunati 2009;). Karena perbatasan merupakan titik temu anatar wilayah kedaulatan baru pada negara yang jauh sebelumnya terdapat etnis yang mendiami sebuah wilayah. Pada kontkes Pulau Sebatik yang merupakan wilayah dua negara yakni Malaysia dan Indonesia jauh sebelum terbentuknya negara telah terdapat kelompok etnis yang mendiami pulau tersebut yakni Orang Tidung. Orang Tidung yang tinggal di Pulau Sebatik di wilayah Indonesia maupun wilayah Malaysia dalam aspek kekerabatan komunitas lokal seperti Orang Tidung ini memiliki hubungan yang sangat kental karena berasal dari kelompok yang sama. Peristiwa konfrontasi pada tahun 1960-1963 (Biantoro, 2012) sehingga mereka harus terpisah Karena wilayah perbatasan menjadi arena pertempuran pada masa konfontasi yang berlangsung selama 3 tahun. Peristiwa konfrontasi membuat kelompok etnis juga ikut andil dalam mempertahankan negara.

Saat ini untuk mempertahankan prestise Orang Tidung terhadap negara yang direpresentasikan melalui hadirnya TNI sebagai pasukan militer di wilayah perbatasan. Mereproduksi insiden konfrontasi dengan cara menceritakan ulang sejarah ketika berlangsungnya konfrontasi dimana telah banyak anggota masyarakat tidung yang terlibat sebagai relawan tantara KKO (Korp Komando) AL. Pada tentara yang menjaga di perbatasan. Sehingga oleh para TNI Orang Tidung sangat dihormati Karena berperan serta dan ikut andil dalam mempertahankan kedaulatan negara. Tak hanya itu mantan veteran bapak Ibrahim yang juga merupakan salah satu tetua adat. Ada beberapa veteran dari kalangan tidung yang merupakan relawan dalam insiden konfrontasi ini. Dengan menceritakan ulang dan menunjukkan partisipasi Orang Tidung dalam semanagat nasionalisme. Prestise Orang Tidung sangat baik dimata para TNI. Penghargaan itu pun diperlihatakan dengan pemberian barkot ungu, dan seragam TNI AL, kepada para veteran. Seperti kepada bapak Ibrahim. Bapak Ibrahim sering memakai seragam itu dalam kehidupan sehari-hari untuk merepresentasikan bahwa Orang Tidung merupakan Pejuang dalam mempertahankan kedaulatan negara. Hal ini meruapakan salah satu strategi Orang Tidung dalam mempertahankan previlesenya kepada negara. Dana keran mereka diakui sebagai suku asli di Pulau Sebatik, Orang Tidung juga diperbaoleh kan melintas batas pada wilayah Sebatik Malaysia tanpa mengguakan passport. Cukup dengan hanya melapor ke petugas perbatasan. Baik untuk kegiatan pernikahan ataupun acara keluarga lainnya, maupun pada kegiatan perdagangan dalam rangka memenuhi kebutuhan hidup sehgari-hari.

Kesimpulan

Orang Tidung yang minoritas di pulau sebatik termarginalisasi dalam kurung waktu yang lama memunculkan semngat etnisitas untuk berusaha bangkit dan mengejar ketertinggalan mereka. Orang Tidung dalam melakukan konstruksi identitasnya dengan cara, mendikotomisasikan diri mereka dengan suku Dayak. Mereka tak ingin lagi dikatakan Dayak, dan lebih mengkategorikan diri mereka sebagai melayu, walaupun diakui bahwa dulunya mereka adalah sub suku Dayak. Gerakan pan-dayak dan berdirinya PUSAKA dan dimekarkannya Kab. Tanah tidung emrpakan tonggak awal dalam memperjuangkan hak-hak Orang Tidung sebagai minortias dengan mengkonstruksi identitas mereka sebagai *Indigenous people* di Pulau Sebatik. Klim adat utan adata menjadi landasan untuk membangun previlese Orang Tidung secara adat yang tak dimiliki para kelompok pendatang. Mereproduksi insiden konfrontasi untuk mempertahankan prestise Orang Tidung kepada negara di wilayah perbatasan Malaysia.

Pustaka

Acciaioli G. L. & Reuter T. (2016) *The Pan-Dayak Revitalisation Movement: Ethnic Identity, Conversion and Political Conflict in Kalimantan.* Manuskrip. Sementara proses penerbitan.

Aminah A. N. (2011) "*Tersingkirnya Orang-Orang Tidung*". Republika, Januari 5 : Teraju hal. 25.

Batubara H. (2014) *Pulau Sebatik Ikon Kota Perbatasan : Beranda Depan Kedaulatan Bangsa*. Bandung : Wilayah Perbatasan.com.

Biantoro S. (2011) *Masyarakat Perbatasan Di Sebatik Masa Konfrontasi 1963 – 1966 .* Tesis. Universitas Indonesia

Buchari S. A. (2014) *Kebangkitan Etnis Menuju Politik Identitas.* Jakarta : Obor.

Creswell J. W. (2012) *Research Design Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Kahn J. S. (2016) *Kultur, Multikultur, dan Postkultur : Keragaman Budaya dan Imprealisme Kapitalisme Global*. Yogyakarta, Indes Publishing.

Kumbara A.A.N.A. (2008) *Konstruksi Identitas Orang Sasak di Lombok Timur, Nusa Tenggara Barat*. Jurnal Humaniora, 20 (3) : 315-326.

Maunati, Y. (2004) *Identitas Dayak : Komodifikasi dan Politik Kebudayaan.* Yogyakarta : LkiS.

Maunati, Y. (2010) *Etnisitas di Nunukan dan Sebatik*. Dalam. Ardhana K. (2010). *Pengembangan Sumber daya Lokal dan Potensi Perdagangan Internasional dalam Rangka Peningkatan Kesejahteraan Masyarakat Nunukan –Kalimantan Timur*. Jakarta: LIPI Press.

Muthohar A. (2015) *Islam Dayak : Dialektika Identitas Dayak Tidung di Pulau Kalimantan*. Semarang, Fatawa Publishing.

Riawanti S. (2017) *Teori Tentang Praktik : Saduran Outline of a Theory of Practice karya Pierre Bourdieu*. Bandung: Ultimus.

Okushima M. (2003) "*Ethnic Background of the Tidung: Investigation of the Extinct Rulers of Coastal Noetheast Borneo*. Diakses pada tanggal 25 Januari 2017. Avaliable From:

https://www.researchgate.net/publication/237783086_Ethnic_Background_of_the_Tidung_Investigation_of_the_Extinct_Rulers_of_Coastal_Northeast_Borneo

Salim A. (2006) *Stratifikasi Etnik : Kajian Mikro Sosiologi Interaksi Etnis Jawa dan Cina.* Yogyakarta: Tiara Wacana.

Tahara T. (2014) *Melawan Stereotip: Etnografi, Reproduksi Identitas, dan Dinamika Masyarakat Katobengke, Buton yang terabaikan.* Jakarta : KPG.

PANEL 2
KEMARITIMAN

Bugis-Ambon: Sebuah Konstruksi Identitas Dalam Bingkai Keindonesiaan
Rudolf Rahabeat

Pelayaran dan Reproduksi Wawasan Geo-Sosio-Budaya Naritim di Negara Kepulauan: Sebuah Fokus Antropologi Maritim Indonesia
Munsi Lampe

Bukan Anak *Negeri*: Relasi Warga Maluku Keturunan Buton Dengan Adat di Kepulauan Maluku
Tasrifin Tahara

Pajak: Pilihan Jaminan Konsumsi Rumah Tangga Petani Sagu di Desa Sungai Tohor
M.Rawa El Amady

Kongkow sambil Ngopi Bareng Nelayan: sebuah pendekatan dalam implementasi Pengelolaan Akses Area Perikanan di Taman Nasional Kep. Seribu
Endang Tatang Hidayat

Bugis-Ambon:
Konstruksi Identitas dalam Bingkai Keindonesiaan

Rudolf Rahabeat
Mahasiswa Pascasarjana Departemen Antropologi UI
rahabeat@yahoo.com

Abstrak

Etnis Bugis merupakan salah satu etnis terbesar di Indonesia. Etnis Bugis juga dikenal sebagai migran yang tersebar di berbagai pelosok nusantara, bahkan sampai di luar negeri. Kemampuan adaptasi dengan konteks wilayah yang baru, serta peranan sistem nilai budaya Bugis turut mempengaruhi kualitas relasi antar-etnis. Tulisan ini bertujuan mengkaji keberadaan etnis Bugis di Ambon-Maluku. Bagaimana strategi adaptasi yang mereka lakukan dan apa saja sumbangan wacana keindonesiaan dalam proses rekonstruksi etnisitas tersebut. Tulisan ini memperkenalkan frasa "Bugis-Ambon" sebagai sebuah formula sosial budaya yang menggambarkan aspek dinamis dan cairnya identitas etnis dalam konteks masyarakat poli-etnis Indonesia.

Kata kunci: bugis, identitas, poli-etnis

Pengantar

Tulisan ini dikembangkan dalam alur layar perahu. Dimulai dengan mengedepankan sistem nilai budaya Bugis sebagai basis yang bertumpu antara lain pada budaya *Sipakatau, Sirri dan Pecce,* kemudian menelusuri keberadaan orang Bugis di Ambon dalam gelombang sejarah migrasinya. Terkait hal ini akan dikedepankan sekilas sejarah sosial kota Ambon sebagai kota terbuka, yang oleh Knaap (1991) disebut sebagai *"city of migrants*". Dalam bagian ini aspek sejarah menjadi penting, seperti disebutkan oleh Hall (1991) dan Rudyansjah (2009) bahwa etnisitas merupakan konstruksi sosial dan olehnya terkait erat dengan sejarah sosial budaya. Selanjutnya dikedepankan beberapa data etnografis terkait medium interaksi antara Orang Bugis dan Orang Ambon antara lain di arena ekonomi, agama, dan pendidikan. Dalam melihat interaksi ini selain aspek nilai budaya Bugis dan lingkungannya namun juga dikaitkan dengan wacana kebangsaan (nasionalitas) yang dalam tulisan ini diasumsikan turut berpangaruh terhadap konstruksi etnisitas, yang di ujung tulisan ini akan menjadi tawaran konseptual sebagaimana termanifestasi dalam frasa "Bugis-Ambon".

Kebugisan dan Keberadaan Orang Bugis di Ambon

Christian Pelras dalam maha karyanya *"The Bugis"* pada alinea terakhir kesimpulan bukunya menulis dengan penuh optimisme begini:

> "Sepanjang sejarah sosio-kultural orang Bugis, sejumlah ciri khas tertentu dengan sangat menakjubkan tetap melekat dalam diri mereka sejak dahulu kala sampai sekarang. Salah satu di antaranya adalah kecenderungan luar biasa mereka untuk selalu mencari peluang ekonomi yang lebih baik di mana pun dan kapan pun. Selain itu, yang amat berkaitan erat, daya adaptasi mereka terhadap keadaan yang dihadapi sangat mengagumkan. Sementara itu, kecenderungan mereka yang tampak saling

> berlawanan–berpandangan hierarkhis sekaligus egaliter, dorongan untuk berkompetisi sekaligus berkompromi, menjunjung tinggi kehormatan diri, tetapi juga solider dengan terhadap sesama orang Orang Bugis–dipadukan dengan nilai-nilai yang seperti keberanian, kecerdasan, ketataan terhadap ajaran agama, dan kelihaian berbisnis, merupakan unsur-unsur penggerak utama dalam perkembangan mereka selama ini. Saya yakin, hal-hal tersebut juga dapat menjaga mereka untuk tetap bertahan, *survive* sebagai masyarakat yang dinamis dan berkepribadian kuat, di masa yang akan datang.[2]

Kutipan di atas meringkas beragam apresiasi terhadap nilai-nilai utama orang Bugis dan perannya dalam memajukan masyarakat tersebut. Bahwa pada dirinya manusia Bugis merupakan orang-orang yang dinamis, tidak mudah pasrah dengan keadaan, tapi pada sisi lain ia juga berhadapan dengan stuktur diri sosial yang terkesan ambivalen seperti dijelaskan Pelras di atas.

Menurut Said Mashadi, dalam pandangan dunia Bugis, perbuatan individu tidak dapat dipisahkan dari individu lainnya, karena dilandasi suatu prisip pemuliaan harkat dan martabat manusia, yang dalam ungkapan Bugis disebut "*tau sipakatau"* (manusia saling memanusiakan). Seseorang barulah disebut manusia kalau dia dapat menempatkan dirinya sebagai *"tau"* (persona), yang berarti bahwa kata dan perbuatannya itu mendudukan posisi manusia pada posisi manusia yang berharkat dan bermartabat. Selanjutnya dengan mengutip Mattulada (1996) disebutkan bahwa harkat dan martabat yang menjadi *"sirrun*" atau *"asrar"*, yang berarti hakikat seseorang yang pada lidah orang Bugis berbunyi *"siri"*, juga bermakna kalbu atau hati nurani. *Siri*' itulah yang menjadi fokus bagi segala upaya manusia merealisasi diri dalam kehidupan pribadi dan kemasyarakatannya. *Siri'* pulalah yang membawanya ke dalam interaksi sosial, yang secara bersama terikat dalam *pesse*, yang berarti jaya juang yang kuat untuk mengambil tindakan *siri'*. Karena itu, jika terjadi masalah *siri'* sebagai wujud kendalinya terhadap kadar *pesse* yang ada pada diri setiap individu. *Siri'* dan *pesse* adalah dua unsur yang memiliki muata utama atau keutamaan pada *tau*, manusia secara individual.[3] Kedalaman makna *siri'* dan *pecce* itu membuat seorang budayawan yang tinggal di Makassar tiba pada kesimpulan bahwa budaya *siri na pacce* itu dapat diangkat menjadi inti dari strategi pengembangan manusia Indonesia dan kebudayaan nasional.[4] Selain itu ada pula dikenal dan terkenal sebagai strategi ketika merantau atau berdagang yakni "*tellu cappa*" alias tiga ujung, yakni ujung lidah yang melambangkan kemahiran berdiplomasi, ujung kemaluan, yang merujuk pada strategi perkawinan dengan masyarakat setempat dan ujung badik, sebagai lambang kesiapan "berperang" untuk mempertahakan harga diri, atau *sirri*'.[5]

Pengakuan terhadap eksistensi Orang Bugis dan dinamika sosialnya, khususnya tradis *Pasompe* (berlayar, merantau) juga diaminkan sejarawan Leonard Andaya ketika menyatakan seiring bertumbuhnya perhatian terhadap kajian diaspora serta isu etnistas dan identitas,

---

[2] Christian Pelras, *Manusia Bugis*. Jakarta: Nalar & Forum Jakarta-Prancis, 2006. hlm. 397. Buku Pelras ini selain mendapat mendapat banyak pujian tapi bukan berarti tak luput dari kritik. Salah satu kritik datang dari George Yunus Aditjondro melalui tulisannya berjudul sinikal "*Terlalu Bugis, Kurang Perancis*".

[3] Mashadi Said. 2016. *Jati Diri Manusia Bugis*. Jakarta: Pro de Leader. 2016. Hlm. 96-97. Lihat juga A.Rahman *Rahim. Nilai-nilai Utama Kebudayaan Bugis.* Yogyakarta: Penerbit Ombak, Tentu ada banya sekali nilai-nilai budaya dalam kebudayaan Bugis tapi tulisan ini tidak bermaksud menguraikannya dengan rinci.

[4] Ishak Ngeljaratan, *Wajah Dalam Cermin Retak.* Makassar: Global Publishing. 2014:65

[5] Hal ini dikemukakan oleh Geroge Junus Aditjondro ketika memberi kata pengantar untuk buku Akhmad, *Amber dan Komin. Studi Perubahan Ekonomi di Papua*, Yogjakarta: Bigraf Publising, 2005: hlm. xiii

Bugis merupakan subjek yang banyak digeluti para ilmuan.[6] Perpindahan besar-besaran orang Bugis, termasuk ke Maluku, khususnya Ambon.[7]

Dari hasil penelitian Kerukunan Keluarga Sulawesi Selatan (KKSS) Wilayah Maluku (2013) disebutkan bahwa proses migrasi orang Bugis ke Maluku telah berlangsung sebelum datangnya kolonial, khususya dalam rangka perdagangan. Gelombang migrasi orang Bugis ke Maluku juga berlangsung pada periode kolonial Belanda ketika mereka dikirim untuk bekerja sebagai budak di kota Ambon. Selanjutnya pada era kemerdekaan migrasi orang Bugis ke Maluku juga terkait dengan peristiwa DI/TII tahun 1950-an, maupun migrasi spontan dalam rangka pengembangan perekonomian keluarga. Dalam arus besar wacana migrasi orang Bugis-Makassar, Badrus Saleh (2010) dari beragam alasan migrasi tersebut terdapat empat alasan yang menonjol yakni (1) perang, (2) perekonomian, (3) pengetahuan, dan (4) hubungan kekeluargaan.

Ambon Sebagai Masyarakat Terbuka dan Resikonya[8]

Prof Jhon Pieris, seorang anggota Dewan Perwakilan Daerah (DPD) RI yang berasal dari Maluku meringkas sikap keterbukaan masyarakat Ambon sebagai berikut:

> "*Ambon tetap kota terbuka bagi semua, harus. Karena karakter orang Ambon itu terbuka.Baileo-baeleo itu seng ada dinding. Sekat-sekat tidak ada. Perhatikan orang Ambon berpikir jernih, pakaian seng ada topi. Kebaya dansa saja. Dia pung kebaya juga terbuka. Dari orang Ambon itu independen, terbuka, rasional, kadang-kadang individualistik memang. Pulau-pulau khan"*[9]. (Ambon itu tetap kota terbuka. Karakter orang Ambon itu terbuka. Rumah adat (Baileo) konstruksinya terbuka, tidak menggunakan sekat. Orang Ambon berpikir jernih, pakaiannynya tidak ada topi (blankon). Kebaya menari saja, bentuknya terbuka. Orang Ambon itu independen, terbuka, rasional, dan kadang-kadang individualistik. Ini juga pengaruh lingkungan fisiknya, yakni pulau-pulau yang terpisah)[10]

---

[6] Uniknya, kajian yang luas itu, jarang bahkan hampir tidak ada yang meneliti keberadaan orang-orang Bugis di Maluku, khususnya Ambon selain satu tulisan Andaya dan tulisan Richard Leirissa, semuanya dari perspektif sejarah. Pasca Orde Baru – yang melimpah dengan kajian-kajian etnisitas juga isu Bugis di Ambon belum mendapat perhatian khusus, selain kutipan-kutipan singkat tentang pemicu konflik 1999. Satu riset lapangan singkat dilakukan oleh Parsudi Suparlan, dan tulisan lainnya datang dari Badrus Saleh dengan judul "*Peranan Bugis Pendatang dalam Proses Islamisasi Bagian Timur Indonesia: Kasus Konteks Sejarah Ambon* (2010).

[7] Dalam tulisan ini saya sependapat dengan Andaya yang menggunakan istilah "Bugis" sebagai istilah generik yang digunakan oleh negeri-negeri tujuan bagi siapa pun yang datang dari Sulawesi Selatan. Di masa itu tidak ada tidak ada perbedaan antara orang Bugis, Makassar, atau Mandar yang merupakan bagian penting dari diaspora ini. Di Jawa, pada abad ke-17 istilah "Makassar" dengan memasukan Bugis dan yang lain karena besarnya pengaruh pengungsi Makassar di Jawa. Hal sebaliknya, terjadi di Sumatera, Semenanjung Malaya, dan pulau-pulau sekitarnya, di mana seluruh yang datang dari Sulawesi Selatan disebut sebagai orang "Bugis". Lihat pula tulisan Andaya lainnya: "*The Bugis-Makassar Diasporas",* Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society (JMBRAS) 68, 1 (1995).

[8] Ambon dalam tulisan ini merujuk bukan saja pada kota Ambon tapi juga pulau Ambon dimana kota Ambon terletak, juga pulau Lease dan Seram Bagian Barat. Cakupan Ambon dalam pengertian sedemikian digunakan pula oleh sebagian peneliti antara lain Juliet Lee (1997) dan Joop Ajawaila (2000).

[9] Wawancara dengan Prof John Pieries, anggota Dewan Perwakilan Daerah RI asal daerah pemilihan provinsi Maluku, tanggal 11 April 2017 di kota Ambon.

[10] Hasil wawancara tanggal 11 April 2017 di Gedung Serbaguna Xaverius Ambon

Pendapat diatas merupakan sudut pandang masyarakat setempat (orang Ambon) tentang diri dan lingkungannya. Hal ini menandaskan kenyataan yang direprentasikan oleh simbol-simbol budaya di antaranya rumah adat (Baileo), pakaian maupun pulau-pulau. Tetapi sesungguhnya dari sejarah dan data-data sosiologis kita bisa tiba pada kesimpulan sedemikian juga. Sejarah menunjukan bahwa sejak abad ke-13 Ambon sudah menjadi tempat perdagangan dari para pedagang Asia Selatan, Cina, India dan Persia. Gelombang masuknya "orang asing" juga makin intensif saat berlangsungnya kolonialisme di Indonesia dan Maluku pada khususnya di abad ke-16. Data demografi pendudukan Ambon pada akhir abad ke-17 sebagaimana ditulis Knaap (1993) menyebutkan Ambon sebagai kota migran lantaran komposisi penduduknya berasal dari suku bangsa yang beragam. Hal ini tampak pada tabel berikut:

Presentasi Distribusi Etnis di Ambon (1694)

No	Suku	Laki-laki	Perempuan
1	European	16,77	2.33
2	Mestizo	6,59	7,54
3	Chinese	19,56	11,05
4	Mardijker	25,55	27,32
5	Makassarese, etc.	29,54	49,42
6	Ambonese	1,00	2,33
7	Total	100	100

Sumber: Knaap:1993

Sejarah perkembangan masyarakat Ambon selanjutnya menunjukan bahwa bahkan setelah Indonesia Merdeka (1945) Ambon tetap menjadi pusat ekonomi dan pemerintahan dan karenanya menjadi tempat datangnya para migran termasuk dalam kaitan dengan program transmigrasi yang sudah mulai dilakukan pada zaman Presiden Soerkarno dan makin gencar di zaman Soeharto (Bartels:2017). Tak jarang gelombang transmigrasi itu menimbulkan ketegangan bahkan konflik antar masyarakat Ambon dan masyarakat pendatang.

Konflik sosial yang terjadi di Maluku dan kota Ambon pada khususnya 19 Januari 1999, selain karena berbagai faktor, tapi tak dapat dielakan bahwa faktor etnis turut berperan di dalamnya. Dipicu oleh perkelahian antar seorang pemuda Bugis dengan seorang supir asal Ambon yang beragama Kristen, mengakibatkan konflik yang berkepanjangan dan menimbulkan kerugian yang tidak sedikit. John Pieris menyebutkan peristiwa tersebut sebagaimana judul bukunya "Tragedi Maluku. Sebuah Krisis Peradaban" (2004). Bagai buah simalamaka, keterbukaan masyarakat Ambon merupakan hal yang tak terelakan dan kehadiran masyarakat pendatang juga berpotensi menimbulkan gesekan bahkan konflik, apalagi jika tidak didukung oleh kebijakan politik yang jelas dan interaksi antar-suku bangsa yang saling menghargai dan melengkapi. Pada bagian berikut saya mengedepankan narasi-narasi interaksi antar etnis khususnya etnis Bugis di Ambon pada arena ekonomi, sosial keagamaan, dan pendidikan.[11]

[11] Narasi-narasi ini merupakan hasil penelitian saya dalam rangka penulisan disertasi di departemen Antropologi UI. Proses analisis data-data sedang saya kerjakan, dan yang dipersentasikan dalam tulisan ini merupakan sebagian dari proses tersebut.

Narasi Interaksi Antar Etnis Bugis dan Ambon

Suparlan (2004) menyebutkan bahwa hubungan antar sukubangsa terwujud melalui hubungan-hubungan yang dilakukan oleh para pelaku yang menjadi yang menjadi warga dan sukubangsa-sukubangsa yang berbeda. Sukubangsa-sukubangsa tersebut biasanya adalah sukubangsa-sukubangsa yang saling hidup bertetangga atau yang secara bersama-sama membentuk terwujudnya sebuah masyarakat yang lebih luas dari pada masing-masing masyarakat sukubangsanya. Interaksi antar suku bangsa menegaskan bahwa masing-masing saling membutuhkan, ada manfaat atau keuntungan dan olehnya bersifat komplementer (simbiotik).

Berdasarkan pemikiran ini dihadirkan tiga buah narasi masing-masing tentang kisah seorang Bugis pengayuh becak yang menanjak usahanya menjadi pengusaha becak, yang karena pekerjaan itu memiliki interaksi dan relasi yang manis dengan orang Ambon. *Kedua,* kisah tentang orang Bugis yang membangun sekolah sebagai wujud kecintaanya kepada masyarakat Ambon, walau untuk itu diperhadapkan dengan sejumlah tantangan dan kesulitan. *Narasi ketiga,* tentang peran orang-orang Bugis dalam menyukseskan salah satu iven keagamaan berskala nasional di Maluku yakni Tanwir Muhamaddiyah, yang dari sejarah kita dapat membaca peran orang Bugis (Sulawesi Selatan) dalam penyebaran agama Islam di Maluku termasuk Ambon.

Narasi 1: Senandung Haji Pakka: Ambon Manise, Biar Pahit Tetapi Tetap Manis e

Haji Pakka adalah seorang perantau Bugis yang sejak tahun 1968 sudah datang di Ambon. Awalnya ia bekerja sebagai pengayuh becak (tukang becak) di kota Ambon. Atas ketekunannya menekuni pekerjaan tersebut ia bisa membeli beberapa becak yang kian hari kian bertambah, yang mengantarnya sebagai pengusaha becak. Kali ini ia tidak lagi mengayuh becak tetapi ia mengawasi anak-anak buahnya yang bekerja kepadanya. Ia kemudian menjadi Ketua Koperasi Pengusaha Becak di Ambon, dan sering berurusan dengan Walikota dan pejabat di lingkungan kota Ambon untuk mengatur bisnis becaknya.

Ia juga membangun relasi dengan masyarakat kota Ambon. Dengan kata lain, ia tidak hanya bergaul dengan orang Bugis sukunya sendiri. Salah seorang temannya bernama Pak Empy, berasal dari negeri Amahusu, sekitar 3 kilometer dari pusat kota Ambon. Temannya itu beragama Kristen dan mereka sering berjumpa sambil ngobrol dan ngopi bersama. Pada saat konflik Ambon 1999 Haji Pakka kembali ke Bone. Ia memiliki sebuah rumah bertingkat yang indah, ada garasi mobil di samping rumahnya. Pada saat saya bertanya, apakah ia akan kembali ke Ambon? Ia menggelengkan kepala. Selain istrinya belum lama ini meninggal tapi usianya kian senja. Saat ini usianya sudah 67 tahun. Ketika ditanya tentang Ambon. Wajahnya terseyum, kepalanya terangkat, dan ia menjawab dengan yakin " Ambon itu manis, walau pahit tetap manis".

Ia punya banyak kenangan yang penuh suka dan susah di Ambon. Tapi ia tak bisa melupakan Ambon. Dua anaknya saat ini menetap di Ambon. Ia hanya sesekali datang ke Ambon, jika ada acara keluarga.

Narasi 2: Sekolah Al-Wathan: Demi Cinta Tanah Air Ambon

Berdiri tahun 1978 di Ambon. Aktifitas diawali di Kampung Wara, Gunung Nona. Belakangan kampung ini berubah nama menjadi Kampung Kramat Jaya. Awalnya, Al-Wathan (AW) mengelola Madrasah Ibtidaiyah. Sebelum berdiri sebagai satu lembaga pendidikan dan sosial, di Kramat Jaya, masyarakat asal Sulsel yang saat itu tergabung dalam IRKSS (Ikatan Rukun Keluarga Sulsel) sudah sering melakukan kegiatan bersama dengan masyarakat Wara membangun masjid Jabal Rahmah. Saat itu IRKSS dipimpin oleh Alm H. Andi Badrun.

Awal eksisnya Al-Wathan, jalur menuju Wara hanya bisa ditempuh dengan berjalan kaki melalui jalur Kampung Kudamati. Guru-guru yang mengabdi di MI AW harus bersedia berkeringat ria sebelum mencapai sekolah. Keadaan ini berjalan cukup lama. Penuturan Bapak Sahib, ".. Guru-guru pertama MI AW di Kramat, bila menuju Aw, mereka memakai baju kaos. Sesampai di sekolah baru mengganti baju kaos yang sudah penuh keringat, sebelum masuk mengajar."

Membantu masyarakat yang itu (thn 1978) kurang tersentuh perkembangan kota dan pendidikan. Di Kampung Kramat Jaya Gunung Nona Aw membangun Madrasah Ibtidaiyah dan SMP. Keduanya mendapat support penuh yayasan yang dana banyak berasal dari donator. Aw juga memiliki Panti Asuhan untuk mendukung sebagian besar siswa yang saat itu adalah anak binaan Panti. Tidak heran jika kemudian di Gunung Nona Aw lebih dikenal sebagai lembaga sosial ketimbang lembaga pendidikan.

Ketika pecah kerusuhan Ambon 1999, Aw mendapat dampak langsung. Dijarah, kemudian tanggal 27 Desember 1999 dibakar habis. Sementara masyarakat binaan Aw juga telah meninggalkan kampung Kramat Jaya. Tersebar di berbagai pengungsian dan daerah. Tidak ada alternative lain selain pindah lokasi. 6 Maret tahun 2000, Abba membeli lahan di Batumerah pada Dati Lebeharia seluas 900 M2. Pembelian ini merupakan langkah strategis Aba untuk menghidupkan Aw. Beli lahan 900m2 ini adalah kegiatan terakhir beliau di Ambon untuk AW. Karena empat bulan sesudah itu, tepatnya tanggal 10 Juli 2000 Aba menghembuskan nafas terakhir di Makassar.

Perbedaan antara periode pertama Aw dibangun dengan periode pasca rusuh adalah motor penggerak bukan lagi didominasi oleh masyarakat asal Sulawesi Selatan. Di sini sudah banyak keterlibatan berbagai unsure. Dukungan mengalir dari Bapak Syamsuddin Wally, Bp Ismail Usemahu, Bpk Andi Mappa, Ibu Reni Soulissa dll, disamping hadirnya Pak Saiful dan Pak Mansur (SulSel). Yang tidak bisa dipungkiri adalah motor utama sekolah, Bapak S. Renhoat sebagai Kepala SMP dan Ibu Aisyah Essa sebagai Kepala MI. Aw kemudian terus berbenah. Terutama dengan dukungan tenaga-tenaga muda yang berlatar belakang guru. Melalui mereka arah Aw makin tajam ke pembinaan pendidikan.

Kolaborasi sejumlah orang dengan latar belakang suku berbeda saat itu sangat kami sadari. Mengingat, ketika Aw dibangun tahun 2001 – 2004, jumlah masyarakat Sulsel cukup sedikit disamping issu kedaerahan yang harus diredam. Aw berjalan apa adanya. Dengan tantangan dan peluang yang terus diraih, Aw kemudian membuka SMK. Awalnya SMK diawaki oleh Drs. Umasugi, (guru pendidikan agama Islam yang tugas utama di SMKN 4 Kudamati) dan kemudian tahun 2006, tugas sebagai Kepala sekolah diamanahkan kepada Lantara Habir, S.Pd . dan sejak September 2012 tongkat kepemimpinan SMK ditangan Nidzam Idary Toekan, S.Pd PERKEMBANGAN SEKOLAH Berbekal SDM yang ada, persekolahan Aw kembali dibangun tahun 2002. SD dipimpin oleh Kepsek Ibu Aisyah Essa. Sedang SMP dipimpin oleh Samsudin Renhoat.

Melihat kebutuhan tenaga teknis dan peluang pengembangan yang dapat diraih Aw, maka tahun 2004 dirintis pendirian SUPM Al-Wathan. Namun berbagai kendala teknis, pendirian SUPM baru berjalan tahun 2005 dengan mengusung nama SMK yang berafiliasi ke Departemen Pendidikan Nasional. Tahun 2007, SMP Aw ditetapkan sebagai Calon Sekolah Standard Nasional (CSSN). Sementara SMK, tahun 2008 membuat terobosan dengan manjadi sekolah Aliansi bersama SMKN 4 Kudamati. Murid SD terus bertambah, dan kini mencapai 220 siswa. Sedang SMP mencapai 450 siswa. Sementara untuk SMK masih dibawah 150 siswa. Siswa SMK Aw umumnya berasal dari golongan ekonomi menengah ke bawah. Bahkan beberapa membiayai sekolah sendiri dengan berjualan di Terminal Pasar Mardika pada sore dan malam hari. Demikian sejarah singkat keberadaan yayasan dan SMK Al-Wathan Ambon. YPI Al-Wathan Ambon (Sumber: Fuad Mahfud Azuz, ketua Yayasan)

Narasi 3: Tanwir Muhammadiyah di Ambon: Memperkokoh "Jembatan Merah Putih"

Tanwir Muhammadiyah sebagai iven keagamaan tingkat nasional berlangsung di kota Ambon tanggal 26-28 Pebruari 2017. Kegiatan bertemakan "Kedaulatan dan Keadilan Sosial untuk Indonsia Berkemajuan" tersebut dibuka Presiden Jokowi dan ditutup oleh wakil Presiden Jusuf Kalla. Tiga alasan dipilihnya Ambon sebagai tempat kegiatan Tanwir selain karena revivalisme Muhamadiyah di Maluku, tapi dua faktor lainnya adalah perlunya mempererat kerjasama pemerintah dengan Muhammadiyah serta pentingnya membangun rekonsiliasi dan perdamaian sejati di Maluku.

Logo Tanwir antara lain Jembatan Merah Putih, salah satu jembatan terpanjang di Indonesia Timur yang terletak di kota Ambon. Logo ini selain merupakan salah satu icon kota Ambon, tapi secara simbolik hendak menegaskan peran lembaga keagamaan Islam terbesar di Indonesia selain NU ini, untuk merajut nilai-nilai kebangsaan, kecintaan kepada bangsa dan negara, serta komitmen menjaga "Merah Putih" (NKRI).

Selain acara sidang-sidang, kegiatan Tanwir juga diawali dengan pawai Taaruf yang melibatkan unsur Muhammadiyah, Islam pada umumnya dan elemen lintas agama. Ada pula Seminar Nasional bertema Pendidikan yang mengundang peserta lintas agama termasuk para guru. Peluncuran Klinik Terapung untuk melayani kesehatan masyarakat di pulau-pulau serta ragam kegiatan sosial lainnya.

Dengan dukungan semua pihak, termasuk masyarakat Kristen Ambon, perhaelatan Tanwir berjalan lancar. Sukses perhalatan Muhamadiyah di kota Ambon, tentu tak lepas dari kerja keras panitia pelaksana yang sebagian terdiri dari rekan-rekan asal Bugis-Makassar seperti Dr Subair, yang juga dosen IAIN Ambon, Fuad Mahfud Azuz (ketua Yayasan Al-Wathan Ambon), Pak Saiful (Kepala Sekolah SMK 7 Ambon) dan banyak lagi. Mereka adalah orang-orang "belakang layar" yang lincah dan proaktif. Bekerjasama dan kolaborasi dengan anggotta panitia lainnya yang berasal dari Ambon membuat iven tingkat nasional ini berlangsung sukses.

Ketiga kepingan narasi di atas hendak memperlihatkan interaksi etnis Bugis dengan masyarakat Ambon dalam ruang yang dan waktu yang berbeda. Selain arena ekonomi, yang selama ini diidentikan dengan keberadaan masyarakat Bugis di perantauan, tapi narasi lainnya menunjukan bahwa etnis Bugis juga berkontribusi di bidang keagamaan dan pendidikan. Seperti dikatakan Badrus Saleh (2010) penyebaran agama Islam di Maluku tak lepas dari peran orang Bugis (Sulawesi Selatan). Demikian pula dalam perkembangan terkini

di bidang pendidikan, misalnya dengan pendirian dan keberadaan Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ambon peran orang Bugis di dalamnya tak dinafikan, termasuk peran menjadi tenaga pengajar (dosen) dan tenaga administratif di kampus Islam terbesar di Maluku tersebut.

Bugis-Ambon: Sebuah Konstruksi Identitas.

Salah satu problem bagi masyarakat Ambon pasca konflik 1999 adalah menata relasi-relasi sosial lintas suku dan agama dalam semangat menciptakan harmoni dan perdamaian. Relasi-relasi antar-suku selain sejak zaman Orde Baru tidak ditata dan dibicarakan secara baik, tapi pada zaman setelah tumbangnya Orde Baru pun hal itu belum dikelola secara baik. Wacana multikulturalisme merupakan satu formula solutif, namun hingga saat ini pun belum jelas bentuknya. Pada lain sisi, fakta politik tentang NKRI sebagai "harga hati" kini sedang "ditawar" dengan munculnya gerakan-gerakan radikalisme yang menyasar ideologi negara Pancasila dan hendak menafikan realitas keragaman sebagaimana terbingkai dalam semboyang Bhineka Tunggal Ika. Apapaun goncangan itu, tetapi realitas politik itu tetap menjadi kiblat dalam menata kehidupan berbangsa dan bernegara serta bermasyarakat.

Pada sisi lain, interaksi sosial di masyarakat, dalam kehidupan sehari-hari juga menunjukan sebuah fakta yang dilematis. Tulisan ini, dengan agak optimistik melihat adanya ruang bersama, yang memungkinkan terjadi interaksi antar etnis, dan hal itu didukung oleh fakta-fakta sejarah tentang Ambon sebagai kota migran dan kota multikultural.

Salah satu formula untuk penghentian konflik Ambon 1999 menegaskan realitas keindonesiaan sekaligus pentingnya menghargai kekhasaan budaya masyarakat setempat. Point empat dari Perjanjian Maluku II di Malino antara lain berbunyi "*Sebagai bagian dari NKRI, masyarakat Maluku berhak untuk berada, bekerja dan berusaha di seluruh seluruh wilayah RI. Begitu pula sebaliknya, masyarakat Indonesia lainnya dapat berada, bekerja dan berusaha di wilayah Provinsi Maluku secara sah dengan memerhatikan dan menaati budaya setempat serta menjaga keamanan dan ketertiban.* Rumusan ini dengan tegas menunjukan sebagai realitas politik, seluruh wilayah di Indonesia berhak ditinggali oleh semua warga bangsa, dan pada pihak lain penghormatan terhadap keunikan dan warisan budaya setempat merupakan hal yang perlu diperhatikan. Pada titik ini, diskursus tentang konstruksi identitas dalam konteks poli-etnis menjadi menarik.

Dalam kajian tentang indentitas tidak dapat disangkal bahwa identitas sebuah kelompok muncul karena hadirnya kelompok lain. Sebuah kelompok etnis akan berusaha keras menonjolkan elemen-elemen yang jelas membedakan mereka dengan yang lain (Barth seperti dikutip Andaya 2010: 39). Dinamika etnisitas berkelindan dengan berbagai faktor dan tidak bersifat tunggal. Faktor ekonomi, politik, kebudayaan, dan ideologi terut mempengaruhi konstruksi sebuah identitas etnis.

Thomas Hylland Eriksen (2009) menyebutkan bahwa etnisitas tidak niscaya mencakup konflik: etnisitas bisa saja terungkap dalam cara-cara yang sama sekali tidak dramatis melalui defenisi tentang situasi sehari-hari, melalui manajemen kesan, dalam kultus-kultus religius dan berbagai fenomena damai lainnya. Etnisitas dapat didefenisikan pada berbagai level skala – mulai dari interkasi diad hingga perang saudara. Eriksen juga melihat kaitanya antara etnisitas dan nasionalisme yang bersifat ambivalen. Menurutnya nasionalisme dan etnisitas adalah dua fenomena yang saling berkaitan, namun terdapat banyak kelompok

etnis yang bukan merupakan bangsa, dan juga ada banyak bangsa yang bukan merupakan kelompok etnis – yakni bangsa-bangsa polietnis atau Negara-negara yang tidak didirikan di atas prinsip etnis tertentu.

Nasionalitas (kebangsaan) menjadi ruang artikulasi keragaman etnis sekaligus memberi bingkai arah bagi pengembangan etnisitas yang beragam. Seperti disebutkan Thung Ju Lan, dkk (2010) pada tingkat konsepsional, hubungan antar kelompok etnis di dalam Negara Indonesia diatur oleh prinsip "Bhineka Tunggal Ika"- Berbeda-beda tapi satu jua. Akan tetapi, pada prakteknya persatuan dan kesatuan yang dicanangkan pemerintah Orde Baru di atas prinsip tersebut telah mengakibatkan biasa homogenisasi yang kuat. Dengan begitu telah mengabaikan pengembangan dan perkembangan pluralisme atau keanekaragama yang menjadi ciri masyarat Indononesia.

Frasa "Bugis-Ambon" bukan sebuah bentuk peleburan identitas (melting-pot). Ia juga bukan bentuk tersamar dari nasionalitas, apalagi sebuah identitas yang kaku dan beku. Ia merupakan sebuah konstruksi yang bersifat dinamis, lentur dan fungsional dalam merespons dinamika arus sejarah. Ibarat "perahu Phinisi" yang mengarungi samudera luas, bukan soal berapa besar dan mewahnya sebuah perahu, tapi seberapa handal seorang nahkoda membawa kapalnya keluar dari badai, sembari tetap sadar bahwa selama masih ada angin pasti ada badai.

Kesimpulan

Konstruksi identitas Bugis-Ambon, adalah sebuah ikhtiar orang Bugis yang datang dan tinggal di Ambon, yang karena kepentingan ekonomi, sosial politik dan budaya dan keagamaan mengadaptasikan dirinya dengan masyarakat setempat. Proses ini dimungkinkan karena tiga faktor yakni, struktur masyarakat lokal yang bersifat terbuka menerima orang asing (pendatang), kedua, kesediaan para pendatang untuk melenturkan identitasnya agar dapat diterima penduduk setempat, dan ketiga, adanya konsensus bersama dalam bingkai NKRI yang tidak melarang setiap warga Negara memasuki batas-batas wilayah di wilayah hukum positif NKRI dan menegaskan pentingnya membangun semangat sebagai bangsa yang ber-Bhineka Tinggal Ika. Untuk yang ketiga, dan fakta munculnya konflik-konflik bernuansa SARA di Indonesia (termasuk di Ambon) khususnya pasca tumbangnya Orde Baru, menyebabkan diskursus tentang entisitas, nasionalisme dan campuran keduanya penting diuntuk ditelaah secara terus menerus – sambil tetap terbuka untuk konstruksi identitas yang bersifat cair dan dinamis.

Dinamika dan dialektika antar etnisitas dan nasionalitas antara lain terbaca pada sebuah puisi yang ditulis oleh seorang lelaki Bugis yang telah menjadi tokoh nasional yang turut berperan dalam menciptakan rekonsilasi dan perdamaian di tengah kenyataan konflik bernuansa suku dan agama, seperti di Ambon. Lelaki yang bernama Yusuf Kalla itu menulis puisi ini:

Ambonku, Ambon Kita Semua

Empat ratus tahun lalu dunia mencarimu. Dunia ingin hidup nyaman darimu.
Karena engkau adalah sumber keharuman.

Pala, fuli dan cengkeh dambaan mereka.
Karena itu dari jauh mereka datang padamu.

Lima tahun lalu engkau terkoyak.
Bangsa ini sangat tersayat dan dunia ikut tersentak.
Karena deritamu derita bangsa juga.
Kesulitanmu kesulitan kita semua. Ale rasa beta rasa.

Hari ini engkau bangun dengan senyum simpul. Bangsa juga turut tersenyum.

Kita semua lega dan berbesar hati. Kalau engkau senang kami bahagia.
Ale senang beta senang

Waktunya membangunan negeri ini.
Dengan semangat Pattimura yang perkasa itu.

Lupakan segala pedang dan batu itu.
Berikan kembali pena dan buku kepada Nyong Ambon.

Petik kembali cengkeh dan pancing kembali ikan...
Tabuh kembali tifa dan petika kembali gitar itu.
Nyanyikan kembali ole sio sambil bertari lenso.

Dengan senyum bunyi tifa, gitar dan nyanyianmu...
Dunia akan lega, bangsa akan bangga.

Karena sumber keharuman dan kehidupan...
Akan bangkit kembali dari ufuk timur Ambonku, Ambon kita semua.

(Puisi ini ditulis 7 September 2004 pada momen perayaan HUT ke- 429 Kota Ambon dan dibaca lagi oleh Yusuf Kala tanggal 25 November 2015 pada kegiatan Musyawarah Besar Masyarakat Maluku di kota Ambon)

Pustaka

Andaya, Leonard (1995) The Bugis-Makassar Diasporas*. Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* (JMBRAS) 68, 1 (1995).

Akhmad (2004) *Amber dan Komin. Studi Perubahan Ekonomi di Papua*. Yogyakarta: Bigraf Publishing

Anderson, Benedict (2008) *Imagined Communities. Komunitas-Komunitas Terbayang*. Yogyakarta: Insist Press & Pustaka Pelajar

Ansori, Mohammad Hasan, Rudi Sukander, dkk (Tim Peneliti) (2014) *Segregasi, Kekerasan, dan Kebijakan Rekonstruksi Pasca-Konflik Ambon.* Jakarta: The Habibie Center & SAPK

Bartels, Dieter (2017) *Di Bawah Naungan Gunung Nunusaku. Muslim Kristen Hidup Berdampingan di Maluku Tengah. Jilid I & II.* Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia

Chauvel, Richard (1990) *Nationalist, Soldiers and Separatists. The Ambonese Islands from Colonialism to Revolt 1880-1950.* Leiden: KITLV

Eriksen, Thomas Hylland (1993) *Ethnicity & Nationalism. Anthropological Perspectives.* London: Pluto Press

Eriksen, Thomas Hylland (2009) *Antropologi Sosial dan Budaya. Sebuah Pengantar.* Maumere: Penerbit Ledalero

Knap, Gerrith.J (1991) Ambon: A City of Migrants at the End of Seventeeth Century. www.cornel.edu.com

Lee, Juliet. (1997) The Changing Face of the Villages in Ambon*. Cakalele,* Vol. 8 (1997): 59–77

Leirissa, Y.Z, J.A Pattikaihatu,dkk (tim penulis) (2004) *Ambonku: Doeloe, Kini, dan Esok.* Ambon: Pemerintah Kota Ambon

Muspida, dkk. (2013) *Mayarakat Sulawesi Selatan Dalam Berkarya. Suatu Kajian Sejarah Migrasi dan Potensi Ekonomi di Provinsi Maluku*. Ambon: KKSS Maluku & Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Ambon.

Ngeljaratan, Ishak (2014) *Wajah Dalam Cermin Retak.* Makassar: Global Publishing

Pelras, Christian (2006) *Manusia Bugis*. Jakarta: Penerbit Nalar

Pieries, John (2004) *Tragedi Maluku. Sebuah Krisis Peradaban.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia

Ratnawati, Tri (2006) *Maluku Dalam Catatan Seorang Peneliti.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar & P2P LIPI

Rudiansjah, Tony (2009) *Kekuasaan, Sejarah dan Tindakan. Sebuah Kajian Tentang Lanskap Budaya*. Jakarta: Rajawali Press

Suparlan, Parsudi (2004) *Hubungan Antar Sukubangsa*. Jakarta: YPKIK

Said, Mashadi (2016) *Jati Diri Manusia Bugis*. Jakarta: Pro de Leader

Subair, Syamsul Amal, Moh.Yamin Rumra (2008) *Segregasi Pemukiman Berdasar Agama: Solusi atau Ancaman?* Yogyakarta: Graha Guru

Soleh, Badrus (2010) Peranan Bugis Pendatang dalam Proses Islamisasi Bagian Timur Indonesia: Kasus Konteks Sejarah Ambon, dalam *Diaspora Bugis di Alam Melayu Nusantara*, Andi Faisal Bakti (Ed.). Makassar: Ininnawa

Thung Ju Lan, Dedi S. Adhuri, Achmad Fedyani Saifuddin & Zulyani Hidayah (2010) *Klaim, Kontestasi dan Konflik Identitas. Lokalitas vis-à-vis Nasionalitas.* Jakarta: Institut Antropologi Indonesia (IAI)

Pelayaran dan Reproduksi Wawasan Geo-Sosial-Budaya Maritim di Negara Kepulauan: Sebuah Fokus Studi Antropologi Maritim Indonesia

Munsi Lampe
Dosen pada Departemen Antropologi,
Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Hasanuddin Makassar

Abstrak

Dari kajian literatur yang luas menunjukkan bahwa studi *maritime anthropology*terhadap kebudayaan nelayan di dunia mengabaikan aspek pelayaran dan interaksi kemaritimannya, sebaliknya studi ini lebih terkonsentrasi pada aspek sosio-kultural berkaitan penangkapan ikan, teknologi produksi, organisasi kerja, pemasaran, dan sebagainya dengan berbagai perspektif teori dan pendekatan. Artikel ini bertujuan mengenalkan sebuah fokus studi *maritime anthropology* pada aspek pelayaran dan interaksi kemaritiman dengan belajar pada kelompok-kelompok etnik pelaut termashur di Indonesia sebagai salah satu negara kepulauan terbesar di dunia. Fokus studi tersebut kiranya relevan dengan fenomena kompleksitas karakteristik keberagaman dan kesamaan wawasan geo-sosial-budaya maritim yang tumbuh dari hubungan antaretnik pelaut. Untuk pembatasan fokus studi dan penajaman pendekatan dan konsep *maritime anthropology* diperlukan pemahaman secara kritis terhadapbeberapa spesialisasi berasosiasi dengannya seperti *marine anthropology,anthropology of fishing,anthropology of fishing community,* dan *fishery anthropology.*Material tulisan bersumber dari beberapa laporan penelitian, terutama "Menggali Kelembagaan dan Wawasan Budaya Bahari Bugis-Makassar, Mandar, dan Buton yang Menunjang bagi Penguatan Integrasi Bangsa dan Harmonisasi Sosial" oleh Munsi Lampe dan Kawan-Kawan (Skim Stranas LPPM Unhas 2010). Melalui studi lintas etnik pelaut Bugis-Makassar, Mandar, Bajo, dan Buton dari Sulawesi, ditemukan beberapa unsur budaya maritim berciri ke-Nusantara-an/ke-Indonesia-an dibagi bersama kelompok-kelompok etnis pelaut tersebut meliputi wawasan dan gambaran gugusan pulau-pulau dari Sabang sampai Merauke, karakteristik perairan, potensi sumber daya laut, astrologi tentang pola musim, keanekaragaman etnis dan budaya, wilayah laut dan sumberdaya dikandungnya sebagai akses terbuka/bebas dan atau milik kelompok-kelompok etnis tertentu, kawasan lindung milik pemerintah atau swasta, dan sebagainya hingga wawasan kesatuan tanah air-bangsa-bahasa, dan konstitusi nasional yang semuanya diasumsikan sebagai reproduksi dari pengalaman pelayaran dan interaksi kemaritiman jangka panjang antarkelompok etnis pelaut di Nusantara dan dengan negara lain sejak dahulu.

Kata kunci: *maritime culture, maritime anthropology*, reproduksi wawasan geo-sosial-budaya maritim Nusantara/Indonesia.

Pendahuluan

Dalam studi antropologi sosial-budaya di Indonesia selama ini, perhatian terhadapkebudayaan masyarakat yang bergelut dengan pemanfaatan sumber daya dan jasa-jasa laut, khususnya pelayar dan nelayan, belum mengalami dinamika berarti dilihat dari segi-segi aplikasi dan pengembangan pendekatan teoritis, pengayaan fokus/objek kajian, danpemahaman konsep-konsepkebudayaan secara tajam sesuai kategori-kategori kesatuan hidup masyarakat tersebut.Bagi kebanyakan peneliti antropologi Indonesia,kajian-kajian tentang masyarakat nelayan atau pelayar begitu saja mengatasnamakan "studi antropologi maritim";semua unsur dan wujud kebudayaanberkaitan sektor-sektor ekonomi penangkapan ikan dan pelayaran--penyajiannya penuh dengan deskripsi tetapi kurang analisis teoritis--jatuh dalam term "kebudayaan maritim" atau "kebudayaan bahari" (istilah Indonesia)yang

terasa romantis dan enak terdengar di telinga.Demikian halnyaberbagai kategori kesatuan hidup manusia yang berbeda-beda menurut subsektor-subsektor ekonomi kelautan digelutinya seperti nelayan, pedagang ikan, pengumpul/pencari rumput laut, pelayar dan pedagang lewat laut, kuli pelabuhan, petambang batu karang atau pasir, dan sebagainya jatuh dalam istilah-istilah seperti "masyarakat maritim","masyarakat bahari","masyarakat nelayan" atau"masyarakat pesisir dan pulau-pulau" sesuai dengan kawasan pemukiman atau wilayah operasinya.

Sebetulnya para etnolog/antropolog, sejarahwan, dan ahli geografi dari negara-negara maju seperti Eropa terutama Jerman, Perancis, Inggris, dan Amerika sejak awal abad ke-20, menyusul Jepang (mulai dari periode 1960-an) telah melakukan kajian meluas dengan pendekatan-pendekatan teoritis khusus terhadap berbagai aspek kehidupan masyarakat nelayan dan pelayar tradisional dan modern. Berbagai kajian dan pendekatan seperti itu semestinya dijadikan referensi kajian pada objek yang sama di Indonesia sebagai salah satu negara kepulauan terbesar di dunia. Sejak tahun 1950-an mulai berdiri dua cabang etnologi yang mengaji jagat kehidupan masyarakat manusia yang bergelut dengan laut, yakni *maritime ethnology* dan *marine ethnology* (Nishimura, 1973). *Maritime ethnology* menekankan kajiannya pada aspek-aspek terkait aktivitas pelayaran dari komunitas nelayan atau kelompok-kelompok pelayar, sedangkan *marine ethnology* lebih pada unsur-unsur kebudayaan berkaitan pemanfaatan sumber daya hayati laut, terutama sumber daya perikanan, dan nonhayati seperti bahan tambang laut.Dalam masa yang samaberdiri pula *maritime geography*dan *maritime history* yang terkoneksi secara fungsional dengan kedua bidang etnologi tersebut, bahkan muncul museum-museum berasosiasi dengan semua bidang ilmu tersebut.

Kedua cabang *maritime ethnology* dan *marine ethnology* menjadi cikal bakal berkembangnya spesialisasi *maritime anthropology* dan *marine anthropology* yang berlangsung terutama dalam periode-periode 1970-an hingga 1980-an. *Maritime anthropology* pada mulanya dirintis dan dikembangkan antara lain oleh A.H.J. Prins (antropolog Belanda) sejak awal 1960-an dan Estellie Smith (antropolog Amerika) sejak periode 1970-an. Adapun *marine anthropology* justru pertama digagas dan dikembangkan oleh Asahitaro Nishimura, seorang antropolog Jepang sejak awal periode 1970-an. Berdasar pada *maritime ethnology* dan marine ethnology sebagai cikal bakalnya, studi *maritime anthropology* terfokus pada dunia kehidupan pelayaran, sedangkan *marine anthropology* pada pemanfaatan sumber daya laut, terutama sumber daya perikanan, dan aspek-aspek sosial-budaya lainnya yang terkait dengan kedua spesialisasi tersebut. Tidak diragukan bahwa disiplin-disiplin tersebut di atas terutama *marine anthropology* pada gilirannya menjadi cikal bakal munculnya kemudian beberapa subdisiplin seperti *anthropology of fishing (*ant. penangkapan ikan?) atau *anthropology of fishing communities (*ant. komunitas nelayan?*)*, *fishery anthropology (*ant.Perikanan?)[12] serta kajian-kajian etnografi mengenai objek yang sama. Seiring tumbuhnya subdisiplin-subdisiplin antropologi sosial-budayatersebut muncul pula kategori-kategori konseptual kebudayaan yang menjadi pasangan-pasangan objek

[12]Konsistensi penggunaan istilah-istilah asli seperti *maritime ethnology, marine ethnology, maritime geography, maritime history, maritime anthropology, marine anthropology* berikut *anthropology of fishing, anthropology of fishing community,* dan *fishery anthropology, dan sebagainya* dalam penulisan paper ini dimaksudkan untuk memberikan peluang kepada pembaca melakukan terjemahan terhadap istilah-istilah asing menurut pemahaman masing-masing untuk kemudian didiskusikan dan dibagi bersama.

kajiannya masing-masing seperti *maritime culture (kebud.Maritim?*),*marine culture* (kebud.Marin?), *aqua culture*(budidaya laut), *fishing culture*(budaya penangkapan ikan)*,fishing community culture*(kebud. komunitas nelayan),*free/open access* (eksploitasi sumber daya perikanan milik bersama serta efek overeksploitasi.

Dalam rangka pengembangan studi antropologi terhadap kehidupan kesatuan-kesatuan hidup nelayan, pelayar, pedagang lewat laut, dan berbagai pihak pemangku kepentingan lainnya di Indonesia ke depan, dianggap perlu melakukan tinjauan terhadap subdisiplin-subdisiplin antropologi tersebut di atas untuk menjadi acuan pokok. Sebab dari situ dapat dipahami berbagai pendekatan teoritis dan perangkat konsep sosial-budaya berasosiasi dengannya yang dianggap tepat dikembangkan dan diterapkan secara selektif sebagai model analisis/penjelasan terhadap objek kajian yang sama tanpa kehilangan perspektif holistiknya.

Artikel ini bertujuan menjelaskan *maritime anthropology*dan *maritime culture,* mengkritisi pendekatan di dalamnya, dan memperkenalkan sebuah arah/fokus baru studi *maritime anthropology* di Indonesia ke depan. Mendahului sajian tersebut, dianggap perlu penjelasan secara singkat tentang subdisiplin-subdisiplin *marine anthropology, anthropology of fishing*, *anthropology of fishing community*, dan *fishery anthropology* guna memahami perbedaan dan kedekatan penekanan di antara subdisiplin-subdisiplin tersebut.

Marine Anthropology, Anthropology Offishing, dan *fishery Anthropology*

Marine Anthropology

Telah dinyatakan di muka bahwa Asahitaro Nishimura adalah penggagas dan perintis *marine anthropology* sebagai salah satu spesialisasi antropologi sosial-budaya. Dalam karyanya *A Prelimary Report on Current Trends in Marine Anthropology* (1973) sekaligus dijelaskan perbedaan subjek kajian *(subject matter)*di antara kedua spesialisasi marine anthropology dan maritime anthropology. Studi*marine anthropology*, menurutnya,menekankan pada pemanfaatan sumber daya perikanan *(resource-useresearch)*, sedangkan *maritime anthropology* pada pelayaran (*nautical research*)dengankajiannya masing-masingdalam konteks sosial-budaya yang luas.

Dari sudut pandang metodologi, Nishimura (at al hal: 19-56) telah melakukan studi komparatif lintas kawasan benua (Eropa, Mediteranian dan Afrika, India, Asia Tenggara dan Timur, Pasifik, Daerah Artik dan Subartik, Amerika Utara dan Tengah, Amerika Selatan) terhadap sejumlah besar publikasi berupa buku, jurnal, dan paper hasil penelitian lapangan dan menggolongkannya atas tiga tipependekatan, yakni (1)aspek teknologidan praktik penangkapan ikan;(2)karakteristik sosial-budaya komunitasdesa-desa nelayan; dan (3)pendekatan ekologi budaya. Ketiga kategori pendekatan tersebut melihat unsur-unsur pranata dan *folklore* terkait objek kajian.Studiteknologi penangkapan ikan mengenai tipe-tipe perahu/kapal nelayan, berbagai jenis alat penangkapan ikan dan teknik penggunaannya mulai dari bentuk-bentuk tradisional, modern, dan transisi.Mengenai studi aspek-aspek sosial-budaya, Nishimura mencontohkan antara lain dengan studi Raymond Firth *Malay Fisherman: Their Peasant Economy* (1965) pada desa-desa nelayan Malaysia. Kajiannya mengenai struktur dan organisasi sosial ekonomi, koperasi dan kerjasama, jaringan perdagangan dan pasar, relasi-relasi sosial yang unik, seperti hubungan patron-klien, dan lain-lain serta perubahan-perubahan yang terjadi dari masa ke masa.

Studi dengan berbagai pendekatan ekologi budaya, menurut Nishimura, adalah yang paling produktif dalam studi *marine anthropologi*. Dengan pendekatan ekologi budaya, Kurt Touchman dalam karyanya*Research in Progress; Ecological Adaptation, Political Affiliation and Economic Oscilliation within Maritime Nomadism in Southeast Asia* (1994) menemukan dua kecenderungan/karaktersosial-budaya dan ekonomi nelayan Bajodi Asia Tenggara yang dikonsepsikan sebagai*"aquatic dispotition"* dan *"amphibious oscillati*on*"*. Karakter budaya pertama mengacu pada gerakan peralihan mata pencaharian di laut dari satu jenis ke jenis-jenis lainnya, sedang karakter budaya kedua berupa gerak ulang-alik *(oscillation)*di antara sektor-sektor ekonomi di laut dan darat. Kedua karakteristik budaya orang Bajo tersebut dipahami sebagai *marine culture* yang dibedakan dari *maritime culture* yang meliputi aspek-aspek pelayaran, pengembaraan *(sea-nomadism)*, dan kelompok kerja, afiliasi sosial-politik, dan sebagainya. Dari perspektif *marine anthropology* dan *maritime anthropology*tersebut, menurut Touchman,orang Bajo semestinya dipahami sebagai yang dinamis-progres, bukan statis.

Adalah disayangkan karena *marine anthropology* ternyata belumpernah populer di dunia kecuali di Jepang sendiri dimana Nishimura sebagai perintisnya berasal. Hal ini terbukti dengan kurangnya kalau bukan tidak ditemukan lagi publikasi atas nama spesialisasi tersebut dalam daftar-daftar referensi dan publikasi yang melimpah tentang komunitas-komunitas nelayan di dunia dari periode-periode 1980-an/1990-an hingga 2000-an sekarang. Justru yang mengalami perkembangan cukup pesat ialah studi-studi*anthropologyof fishing*,*anthropology fishing communities,* dan*fishery anthropology*serta kajian-kajian etnografi terhadap objek yang sama*.* Dalam rangka pengembangan studi lintas subdisiplin antropologi tersebut dan lintas disiplin dengan *marine sciences* (ilmu-ilmu kelautan dan perikanan, biologi laut) di Indonesia ke depan, marine anthropologysesungguhnya perlu dikembangkan. Berbagai kajian kelembagaan dan pengelolaan pemanfaatan sumber daya laut berbasis lokal-tradisional, termasuk pengelolaan dan pemanfaatan ekosistem-ekosistem terumbu karang, mangrof, padang lamun, tumbuhan laut lainnya (akar bahar, rotan laut, rumput laut), dan sebagainya, dapat digolongkan dalam kajian *marine anthropology*.

Anthropologi of Fishing

Sudah disebutkan di muka bahwa studi-studi *anthropology of fishing,anthropologyoffishing community*[13](dengan metode komparatif)mulai berkembang sejak periode 1970-an. Studi-studi tersebut ditemukan antara lain dalam karya-karya seperti *System Ecology, People Ecology, and The Anthropology of Fishing Communities* (McCay*,* 1978),*Anthropology of Fishing*(Acheson,1981), *North Atlantic Fisherman: Anthropological Essays on Modern Fishing (*Andersen dan Wadel, 1982), dan *Job Satisfaction and the culture of Fishing: A Comparison of Six New Jersey Fisheries* (Gatewood dan McCay dalam *MAS/Maritime Anthropological Studies,*1988, Vol. 1 (2), pp. 103-104).Perlu dicatat bahwa dalam periode yang sama sebagian besar antropolog lebih memilih kajian etnografi (per kelompok etnis) daripada studi komparatif (beberapa kelompok etnis) yang mencirikan studi subdisiplin-subdisiplin

[13]Gatewood dan McCaymenyamakan objek kajian dari *anthropology of fishing communities* dengan *maritimeanthropology,*memasukkan spesifikasi pertama ke dalam spesifikasi kedua.

anthropologi of fishing, anthropology of fishing community, *fishery anthropologi,* dan *maritime anthropology.*

Seperti halnya *marine anthropology*, dalam berbagai publikasi *anthropologyof fishing* ditemukan pendekatan/fokus studi yang mencolok, yakni pada (1) interaksi manusia dengan lingkungan sumber daya laut (pendekatan ekologi budaya), dan (2)teknologi dan aktivitas penangkapan ikan.Kajian literatur menunjukkan bahwa pendekatan ekologi budaya paling produktif diterapkan dalam studi*anthropology of fishing* selama ini. Dalam aplikasinya banyak digunakankonsep *adaptation*atau *adaptive strategies*sebagai unit analisis yang pokok. Mengenai *adaptation/adaptive strategies*sebagai unit analisis dinyatakan antara lain oleh Acheson(1981: 275-276) sebagai berikut:

> "… fishing poses similar problems the world over, and the significant contributions of the anthropology of fishing have stemmed from studies focussing on the way that human beings adapted to earning a living in a marine environment".

Sebagai unit analisis, konsep adaptation/adaptive strategiesmenurut Acheson, mengungkap dua komponen masalah pokok yang mau diurai dan dipertanyakan, yakni(1) masalah-masalah lingkungan apa saja dihadapi kaum nelayan, dan (2) bagaimana mekanisme adaptif/cara-cara pemecahan masalah yang digunakan dalam rangka memanfaatkan sumber daya yang tersedia. Komponen masalah dihadapi kaum nelayan sifatnya kompleks, mulai dari perubahan-perubahan kondisi lingkungan fisik dan sumber daya perikanan hingga masalah-masalah demografi, sosial-ekonomi, dan politik internal-eksternal. Demikian halnya sumber daya yang mau dimanfaatkan berupa sumber daya perikanan, sumber modal (bank, koperasi, kerabat atau teman), teknologi, tenaga kerja, jaringan pasar, dan sebagainya.

Studi *anthropology of fishing* yang menekankan pada aktivitas penangkapan ikan antara lain dilakukan oleh McCay (1978: 397-442) dan Gatewood dan McCay, 1988: 103-126). Dalam literatur tentang penangkapan ikan *(fishing)* sebagai cara hidup *(way of life),* menurut Acheson (1981: 275-276), ada dua jenis studi etnografi, yaitu studi-studi yang terfokus pada aktivitas menangkap ikan itu sendiri *(activity of fishing)* dan yang menekankan pada komunitas nelayan *(communities studies of fishing people)*. Fokus atau penekanan studi yang pertama termasuk dalam spesialisasi *anthropology of fishing,* sedangkan yang kedua jatuh dalam spesialisasi maritime anthropology (Gatewood dan McCay at al: 103-104). Studi *anthropology of fishing* bertujuan mendeskripsi berbagai macam mode produksi dari berbagai perikanan, menurut mereka, terkonsentrasi pada unsur-unsur kebudayaan tertentu mengenai pengetahuan, kepercayaan, dan nilai-nilai yang nelayan gunakan terkait aktivitas penangkapan ikan di laut. Pada kenyataannya, publikasi *anthropology of fishing* dengan studi komparatif sangat sedikit. Berbeda halnya dengan kajian-kajian etnografi yang meningkat pesat dari waktu ke waktu.

Fishery Anthropology

Term *fishery anthropology* dapat disamakan dengan *antropologie van visserij* yang ditemukan antara lain dalam disertasi J.R. Lette, seorang antropolog Belanda, dengan topik "*Dapat? Incorporatie en Schaarste in Gayang-Sabah Malaysia* (1985). *Fishery Anthropology*, menurut Lette, menekankan kajian pada fenomena eksploitasi sumber daya perikanan milik bersama

dan dampak overeksploitasi ditimbulkannya. Eksploitasi sumber daya perikanan laut milik bersama yang menjurus pada persaingan bebas di antara para pelaku ekonomi perikanan adalah perwujudan dari pandangan budaya maritim yang memahami laut dan isinya sebagai akses terbuka untuk semua. Studi *fishery anthropology* adalah deskripsi dan analisis aspek-aspek pengelolaaninvestasi modal (ke dalam teknologi produksi), modernisasi teknologi perikanan kapitalistik, diferensiasi peran dalam kelompok kerja, perluasan jaringan pasar regional dan ekspor, dan kaitannya dengan pranata-pranata sosial-budaya internal dan eksternal. Kajian ini juga melihat efek-efeknegatifpertumbuhan ekonomi perikanan laut berupa konflik-konflik di antara kelompok-kelompok nelayan, kemiskinan ekonomi, overeksploitasi sumber daya perikanan, dan kerusakan lingkungan laut.

Dilihat dari pendekatan atau fokus studi, sebagian publikasi lama yang terkenal antara lain seperti *Tragedy of the Commons* (Hardin, 1968), *The Common Property Resource Problem and the Creation* (Berkes, 1985), *Cultural Theory and Management of Common Property* (Susan, 1989),dan disertasi dari J.R. Lette sendiri "*Dapat? Incorporatie en Schaarste in Gayang-Sabah Malaysia* (1985) termasuk dalam topik-topik studi *fisheryanthropology.*

Maritime Anthropology dan *Maritime Culture*

Telah dinyatakan di muka bahwa term-term*maritime anthropology* dan *maritime culture*--cikal bakalnya ialah etnologi maritim[14]--pertama kali muncul dalam beberapa publikasi antara lain *Source Book of Martime Anthropology* dari Prins dan Adrianga (dalam Nishimura, 1973 at al), *Those Who Live From The Sea: A Study in Maritime Anthropology* (Smith, 1977), *Sailing From Lamu: A Study of Maritime Culture* (Prins,1965),*Watching the Seaside: Essay on Maritime Anthropology* (kumpulan karya Prins dalam Durk Hak dan Ybeltje Krues, at al 1984), dan sebuah pengantar Editorial Jurnal Internasional *Maritime Anthropological Studies* (MAS) *Special Issues in Maritime Anthropology* (Poggie, 1980). Di dalam disertasi J.R. Lette (1985 at al) juga ditemukan dua topic berciri sosiologis yakni *The Hidden Society* (Aubert,1965), dan*A Possible Perspectives on Deprivation* (Nolan, 1973) yang mengandung sebuah perspektif teoritis,yakni *"total institution"* untuk merepresentasikan secara utuh dunia kehidupan kelompok-kelompok nelayan tuna di atas kapal yang dicirikan dengan pola pelayaran jarak jauh. *Maritime ethnology* (cikal bakal perkembangan *maritime anthropology*), menurut Nishimura, telah menyatukan berbagai subbidang penelitian seperti arkeologi pelayaran, etnografi, seni, dan tradisi-tradisi penduduk maritim, hukum adat, dan sebagainya.

Melalui kajian literatur tersebut di atas, ditemukenali adanya tiga pendekatan atau fokus studi dari *maritime anthropology* yang sekaligus mengandung konsep*maritime culture*, yakni (1) pendekatan ekosistem yang berfokus pada maritime ethos disposition, (2) perspektif *total institution,* dan (3) pendekatan *structural-functional.*Untuk ketiganya dijelaskan berikut ini.

[14]Nishimura (1973) mencatat beberapa topik seperti*"Questions de Ethnologie Maritime"* (R. Creston, 19..), *"Notes on Maritime Ethnologie,"*dan *"Deep Sea Sailors : A Study in Maritime Ethnology"* (keduanya karya dari K.Weibust). Istilah *ethnologiemaritime*menurut Nishimura, pertama kali muncul dalam Kongres d'Ethnologie et Folklore de la Mer di Napels tahun 1954.

Pendekatan Ekosistem : Fokus pada Maritime *Ethos Disposition*

Meskipun pendekatan ekosistem (dalam ekologi budaya)dianggap sangat relevan untukstudi kebudayaanmaritim, namun aplikasinya dalam studi-studi*maritime anthropology* selama ini belum produktif dan menunjukkan kontribusi berarti. Pendekatan ekosistem pada intinya melihat interaksi manusia dengan lingkungan lautnya sebagai variabel-variabel penentu karakter sosial-budayadari kesatuan-kesatuan hidup manusia (nelayan, pelayar, dan lain-lain) di dunia. Di antara para praktisi, Prins merupakan figur cukup mencolok dengan pendekatan dan perangkat konseptual yang unik. Prins(1965) dan Prins (dalam Durk Hak dan Ybeltje Krues, 1984 at al: 2) misalnya denganpendekatan ekosistem melihat interaksi manusia dengan lingkungan lautnya(melalui media pelayaran) sebagai pintu masuk mengenali *maritime local culture,* dalam hal ini kebudayaan Orang Lamu (salah satu suku bangsa di Benua Afrika). Melalui perspektif ekosistem, Prins menyatakan tujuannya studinya sebagai berikut:

> "It has been my purpose to intimate how Lamu people look at each other and handle their environment. A single section, the relation between people and the sea: shipping, trade, and fishing are chosen as the elements of customs through wich we are led to understand the local culture, a maritime culture".

Dapat dipahami bahwa Prins dengan pandangan pertama melihat kebudayaan pada perangkat kerasnya, belum pada intinya *(software)*. Itulah sebabnya Prins tidak berhenti pada pengenalan *local maritime culture*, tetapi mempertanyakan lebih lanjut: apanya maritime culture itu disebut sebagai *maritimness* dan bagaimana itu terbentuk? Dengan menggunakan konsep *cultural orientation* dari R. Linton, Prins lantas sampai pada temuan inti kebudayaanyang disebut*maritime ethos disposition*yang merupakan perangkat cara hidup kemaritiman*(maritimeness way of life).*Proses terbentuknya *maritime ethos disposition,* Prinsmenjelaskan dengan singkat sebagai berikut:

> "…a culture with a kind of incipient ethos constellation, brought in to contac with the sea, will take to it and produce a maritimeness way of life; … and that a seafaring life produces a maritime ethos disposition. … in a maritime cultural pragmatism, instrumentalism and adaptivity are the main components of the ethos system. Logical correlations are … non-conformism, non-normativism, erraticism and blur, adaptivity, disharmony and looseness of structure. Adding to this are … indifference/egalitarianism, lightheadtedness in normative matters, leniency; and finally … unmeasuredness, ubrupness or discontinuity, opposition or competitiveness, risk and swagger".

Konsep *maritime ethos disposition*oleh Prins diformalkan menjadi sebuah model analisis daristudi *maritime anthropology* yang digelutinya.Patut diakui bahwa model analisis dari Prins memiliki kekuatandan keunikan dengan perangkat konseptual elemen-elemennya.Kiranya model analisis yang mengandung penjelasan sebab akibat *(cousal relations)*--memahami unsur-unsur *maritime ethos disposition*sebagai reproduksi dari pengalaman kepelayaran jangka panjang para pelaut menghadapi kondisi lingkungan laut berbahaya,kerumitan teknologi, dan beratnya pekerjaan secara terus-menerus--inilah yang memberi kadar ilmiah bagi pendekatan ekobudsistemik tersebut.

Pendekatan *Total Institution*

Perspektif*total institution*--dipinjam dari dua sosiologAubert dan Nolan(dalam Lette,1985: 14-17) yang memahamidunia kehidupan kelompok-kelompokpelaut (nelayan tuna) di atas kapal diatur dan dikendalikan sepenuhnya oleh suatu kelembagaan tunggal dan dominan. Perspektif*total institution*menggambarkan kapal dan organisasi awak sebagai institusi/pranata tunggal dominan dalam menentukanmenentukan, mengendalikan, dan membatasicara-cara berfikir, bersikap dan bertindak, bahkan dapat dikatakan membatasi wawasan dunia para pelaut pada satu sisi, dan menyediakan segala kebutuhan para pelaut di atas kapal, pada sisi lainnya. Tentang kapasitas dominasi *total institution*yang berwadah di atas kapal/perahu digambarkan oleh Aubert dan Nolan (dalam Lette at al) sebagai berikut:

> "The total institution perspective focuses on sociological intra-organizational factors in its explanatory and analytical schema. The mayor determinants or precipitators of action are seen to lie within the social structure of the organization. The formal shipboard organization will define suplay all the immediate needs of people on board. That is to say, definition of 'reality' and needs tend to be given coherent institutional rather than idiosyncratic personal expression. The institution claims a monopoly of the life space of the individual and isolates him to high degree from intercourse with the outside world in that there is both geographycal and social isolation from other universes of meaning and action."

Total institution, menurut Aubert dan Nolan, juga menggambarkan dunia kehidupan para awak kapal yang ditandai dengan perasaan kekurangan kebebasan dan pergaulan pelaut dengan dunia luar, bahkan dengan keluarga dan anak-anak, kekurangan akanpertukaran benda dan jasa-jasa dengan pihak luar, kekurangan pergaulan secara heteroseksual dengan orang-orang lain, dan sebagainya. Itulah sebabnya, menurut mereka, kehidupan di kapal dengan *total institution* tersebut dapat dibandingkan dengan kehidupan dalam institusi-institusi rumah sakit, penjara, kesatuan militer penuh disiplin atau kelompok religius fanatik. Seperti halnya *maritime ethos disposition* dari Prins, fenomena *total institution* juga diformalkan menjadi sebuah perspektif teoritis dalam *maritime sosiology-anthropology*.

Perspektif *total institution* dari Aubert dan Nolan juga difungsikan sebagai model representasi dan analisis relasi sebab akibat *(cousal relations)* dengan perangkat-perangkat konseptualnya yang ideal dan unik. Sebagai model representasi, gambaran akan pranata dan dunia kehidupan para awak kapal juga dipahami sebagai produksi atau reproduksi dari proses penyesuaian jangka panjang manusia terhadap kondisi lingkungan laut yang berbahaya dan teknologi serta pekerjaan yang berat dan rumit.

Pendekatan *Structural-functional*

Pendekatan struktural-fungsional dalam studi antropologi maritimmelihat dan memahami aspek ekonomi penangkapan ikan dalam konteks kebudayaan komunitas nelayan yang menyeluruh--*"fishing cultural macrosystem"* (Smith, 1977 at al: 13-14), *"totalculture of fishermen community"* (Gatewood dan McCay (1988 at al: 102), atau *"fishing culture refers towhole-culture pattern"* (Kroeber dalam Gatewood dan McCay,1988 at al). Publikasi dari Smith (1977) *Those Who Live From The Sea: A Study in Maritime Anthropology*merupakan salah satu contoh studi dengan perspektif *structural-functional*. Perspektif ini juga mirip

dengan perspektif K.Touchman (at al) dalam studi pengembara orang Bajo Asia Tenggara (topik karyanya disebutkan sebelumnya) yang memahami kebudayaan maritim sebagai total dari aspek-aspek pelayaran, sosial-ekonomi dan politik, religi, dan lain-lain.

Dari pendekatan tersebut tampak jelas adanya upaya para antropolog mempertahankan tradisi holistik dalam kajiannya--karyanya tergabung dalam publikasi Smith (1977 at al). Adanya variabel-variabel eksternal dan historis seperti adopsi modernisasi teknologi produksi, investasi modal, relasi pasar ekspor, perubahan kondisi sumber daya perikanan lingkungan laut, kebijakan politik dan pemerintahan, dan sebagainya menunjukkan adanya dinamika dalam perspektif struktural-fungsional dikembangkannya.

Diskusi dan Kritik

Dalam rangka studi fenomena kemaritiman Nusantara/Indonesia dengan segala potensinya (geografi dan sumber daya laut, sosial-demografi dan ekonomi, aneka ragam etnis dan budaya) ke depan,spesialisasi *maritime anthropology* dengan berbagai pendekatan dan perangkat-perangkat konseptualnya perlu dikaji dan dikritisi sebagai acuan pengembangan hingga batas-batas tertentu. Dari mencermati premis-premis dan perangkat-perangkat konseptualnya, kedua pendekatan ekosistemdan *total institution* mengandung sejumlah kelemahan, terutama sifat abstrak dan kekurangmampuan menunjukkan fakta empirik. Kelemahan dari pendekatan ekosistem, ialah (1) sulit membuktikan secara empirik bahwa unsur-unsur *maritimeness ethos disposition* betul-betul merupakanre produksi dari pengalaman kepelayaran. Unsur-unsur kepribadian pelaut Bugis-Makassar[15], misalnya, seperti jujur dan terpercaya, loyalitas kelompok, berani dan senang berpetualang, kepemimpinan yang baik, senang berpetualang (Dick-Read, 2005: 88-105), mentaati janji, suka menawarkan bantuan, dan memberi hadiah (Poelinggomang, 2002) jelas sulit dibuktikan sebagai reproduksi pengalaman kepelayaran sebab boleh jadi itu semua justru bagian dari nilai-nilai budaya yang terinternalisasi lebih awal dalam lingkungan masyarakat Bugis-Makassar luas di darat. (2) Keliru menggeneralisasi sifat egalitarian sebagai karakteristik pelaut ulung pada umumnya, hal ini terbukti dengan banyaknya perusahaan pelayaran skala besar dan modern dicirikan dengan struktur organisasi kompleks dengan pembagian status dan peran serta perbedaan bagian hasil atau upah yang tajam (Durk Hak dan Ybeltje Krues, 1984 at al: 4). (3) Secara etis, banyak unsur dalam *maritime ethos disposition* tidak bisa diperbincangkan secara leluasa, terutama dengan pemilik kebudayaan, karena dimaknai secara negatif oleh orang luar, termasuk ethnografer seperti Prins sendiri.

Adapun pendekatan *total institution*dari Aubert dan Nolan, kelemahannya terletak pada sifat ekstrim dan tertutup serta kurang sesuai dengan realita kehidupan para awak. Pada kenyataannya:(1) kapasitas dominasi *total institution* tidak atau kurang membatasi interaksi para awak kapal dengan orang-orang lain yang berurusan dengannya seperti para penumpang kapal dari berbagai kategori sosial; penjual di pasar atau pemilik toko yang menyediakan berbagai jenis barang kebutuhan di kapal; birokrat yang memberikan pelayanan

[15]Dalam konteks kajian budaya maritim, etnis Bugis dan Makassar disamakan dan disatukan dalam penulisan menjadi "Bugis-Makassar" saja. Hal demikian dimungkinkan kedua etnis tersebut memiliki unsur-unsur kebudayaan maritim relatif sama, terutama pada sektor pelayaran dan penangkapan ikan. Tidak ditemukan sesuatu perbedaan berarti, baik pada wujud kognisi maupun wujud praktik dan teknologi kemaritiman.

administratif dalam urusan surat-surat izin; (2) latar belakang sosial-budaya (agama, tingkat pendidikan, status keluarga, etnis, dan lain-lain) sedikit atau banyak niscaya membimbing sikap dan perilaku sosial-ekonomi setiap awak kapal; (3) cita-cita dan tujuan setiap awak kapal, misalnya mau menjadi kaya (memiliki rumah atau mobil bagus, tanah luas),menunaikan ibadah haji, dan sebagainya justru bisa memperkuat komitmen dan memperluas wawasan dunia melampaui gambaran kehidupan kolektif di kapal; dan (4) membandingkan organisasi kapal pelayar atau nelayan sebagai rumah sakit, penjara, kesatuan militer atau kelompok religius panatik sifatnya kontekstual.

Tentang pendekatan *structural-funtional*dengan metode komparatif, kelemahannya terletak pada kecenderungan esensialis, totalitas, dan abstrak. Bertahannya kecenderungantersebut justru bisa mengurangi atau menghambat perkembangan beberapa spesifikasi seperti *marine anthropology,anthropology of fishing,* dan *fisheryanthropology* dengan konsep-konsep spesifik seperti *marine culture* dan *fishing culture*untuk membedakannya dengan kajian *maritime anthropology* dengan konsep-konsep spesifik pula termasuk *maritime culture*.

Terlepas dari kelemahan-kelemahannya, dinilai bahwa ketiga pendekatan studi dengan model analisis dan perangkat-perangkat konseptualnya yang ideal dan unik dapat menjadi titik tolak dan inspirasi bagi menemukan fokus/arah-arah baru studi *maritime anthropology* di Indonesia ke depan. Salah satu fokus baru dimaksudkan ialah wawasan geo-sosial-budaya maritim Nusantara dari masyarakat pelaut yang dipahami sebagai reproduksi pengalaman kepelayaran jangka panjang dan jaringan interaksi kemaritimannya yang luas sejak dahulu. Fokus studi tersebut dinilairelevan dengan fakta potensi geografi (laut dan darat) dan dinamika sosial-demografi, sosial-budaya, sosial-ekonomi, dan sosial politik di Kep. Nusantara/Indonesia sejak dahulu.

Fokus Studi pada Kepelayaran dan Reproduksi Wawasan Geo-Sosial-Budaya Maritim Nusantara[16]

Gagasan tentang pelayaran dan reproduksi wawasan geo-sosio-budaya maritim Nusantara sebagai fokus/arah baru studi kebudayaan maritim di Indonesia tumbuh dari tiga sumber inspirasi, yakni (1)tinjauan kritis terhadaptiga pendekatan *maritime anthropology* sebelumnya, (2) asumsi tentang pelaut Indonesia dengan wawasan kesatuan Nusantara dan bangsa, dan (3) fakta geo-sosio-budaya maritim Nusantara/Indonesia itu sendiri. Konstelasi dari tiga pendekatan *maritime anthropology* (dengan model analisis masing-masing) menjadi titik tolak menentukan sebuah fokus studi baru tersebut. Demikianlah analisis reproduksi *maritime ethos disposition* pelaut yang cenderung esensial dan tertutup (dari Prins) diarahkan pada analisis reproduksi wawasan geo-sosial-budaya maritim eksternal yang luas dan cair; dari analisis dominasi *total institution* kapal (dari Aubert dan Nolan) ke deskripsi relasidan gambaran dunia eksternal serta kompleksitas difersitas makna hidup pelaut; dan dari analisis *structural-funtional*totalitas dancenderung apriori (dari Smith) ke analisis fakta empirik relasional holistik budaya maritim Nusantara dan global.Konsep wawasan geo-sosial-budaya maritim Nusantara mengandung gagasan dan gambaran jagat maritim (hingga batas-batas

[16]Material penulisan pada bagian ini diambil dari catatan sejarah maritim Indonesia dan laporan penelitian Stranas "Menggali Kelembagaan dan Wawasan Budaya Bahari Bugis-Makassar dan Buton yang Menunjang bagi Penguatan Integrasi Bangsa dan Harmonisasi Sosial" (Munsi Lampe dan Kawan-Kawan) atas biaya Dipa Unhas tahun 2010.

tertentu) tentang ruang dan sumber daya laut, karakteristik perairan, astrologi berkaitan pola musim, gugusan pulau-pulau, keanekaragaman etnis dan budaya, hingga wawasan kesatuan tanah air-bangsa-bahasa, ideologi dan konstitusi nasional sebagai reproduksi dari pengalaman pelayaran dan interaksi kemaritiman dari pelaut di Nusantara ini sejak dahulu.

Pelaut dengan Wawasan Kepulauan Nusantara dan Kesatuan Bangsa:Asumsi Seorang Anggota LSM dan Sejarahwan Maritim Indonesia

Gagasan dan konsep tentang wawasan geo-sosio-budaya ke-Nusantara-an dimiliki para pelaut yang dipahami sebagai reproduksi pengalaman pelayarannya yang panjang pernah diungkapkan oleh Linda Christianty, seorang anggota LSM Indonesia yang cukup dikenal, melalui perbincangan kami dalam sebuah ruang seminar gedung Gubernur Propinsi Sulawesi Selatan di tahun 1997--Dia terlibat sebagai Konsultan implementasi Program *Coral Reef Rehabilitation and Management Programme* (COREMAP) di Indonesia (Lampe, 2012: 122). Dia mengungkapkan bahwa para pelautlah, terutamapelaut Bugis-Makassar yang memiliki keberanian berpetualang di perairan Nusantara sejak dahulu hingga sekarang, bahkan merekalah di antara warga negara yang memiliki wawasan kesatuan Nusantara dan nasionalisme yang tinggi. Sama halnya Edward Poelinggomang, seorang sejarahwan maritim Bugis-Makassar(2002), berpendapat bahwagagasan tentang kesatuan bangsa lahir dari jaringan pelayaran meluas dan intensif di masa lalu.Menurutnya, pembentukan Kepulauan Nusantara ini menjadi satu bangsa diterima karena telah terjalin persahabatan dan persaudaraan yang terbentuk melalui jaringan pelayaran dan perdagangan maritim yang membuahkan sikap toleransi dan simpati antar kelempok kaum. Salah satu kelompok etnis di Nusantara ini yang memiliki andil yang cukup berarti itu, menurutnya, adalah pelaut dan pedagang Bugis-Makassar dari Sulawesi Selatan.

Asumsinya bahwa pengalaman kepelayaran yang panjang dapat menumbuhkan dan memperkuat spirit budaya maritim nasional akan kesatuan tanah air-bangsa-bahasa serta wawasan dunia dengan sikap keterbukaan.Adalah tepat pula mengasumsikan bahwa semua kelompok pelaut Indonesia,termasuk semua Satgas Keamanan Laut,juga memiliki wawasan budaya maritim Nusantara sebagai reproduksi dari pengalaman kepelayaran dan interaksi kemaritimannya.

Kepelayaran dan Reproduksi Wawasan Geo-KlimatologiMaritim Nusantara

Dari sumber tertulis diketahui Indonesia sebagai salah satu negara kepulauan terbesar di duni dengan potensi kemaritiman tak ternilai (geografi, sosial demografi,sosial-ekonomi, dan sosial-budaya bahari). Karakteristikgeografi berupa 17.508 pulau besar dan kecil dengan panjang pantai 81.000 Km; 2.027.087 Km2 luas wilayah darat; 5,8 Km2 luas wilayah laut (terdiri dari 3.166.163 Km2 perairan nusantara dan teritorial dan 2.500.000 Km2ZEE (sebelum Timor Timur lepas dari NKRI); perairan tersebut mengandung sumberdaya alam dapat terbaharukan (sumberdaya perikanan, terumbu karang, padang lamun, mangrof) dan sumber daya tidak terbaharukan (migas, mineral, besi, harta karun) yang melimpah. Lagi pula Indonesia diapit oleh Benua Asia dan Australia dan berada di antara Samudera Hindia dan Pasifik.Melihat karakteristik dan prospek potensi kemaritiman tersebut, dalam periode 1990-an pemerintah dan pakar melahirkan konsep-konsep besar dan cerdas seperti Benua Maritim

Indonesia (BMI) danPembangunan Benua Maritim Indonesia (PBMI)(BPPTeknologi dan WANHAN-KAMNAS, 1996).

Berbeda halnya dengan berbagai kategori masyarakat maritim elit Indonesia seperti kaum birokrat, praktisi pembangunan, marinir, saintis, dan lain-lain yang banyak memperoleh wawasan kemaritiman Nusantara ini melaluiwacana dan praktik ilmiah, masyarakat nelayan dan pelayar justru memilikinya (pada tingkatan berbeda-beda) semata melalui pengalaman kepelayaran dan pemanfaatan sumber daya laut yang lama dan intensif. Pengalaman keterlibatan langsung mereka mereproduksi akumulasi pengetahuan dan wawasan geografi meliputi klasifikasi pengetahuan dan wawasan tentang bentang ruang perairan, karakteristik perairan, difersitas potensi sumber daya laut yang dimanfaatkan, gugusan pulau-pulau besar dan kecil Nusantara hingga klimatologi tipologi musim tingkat makro dan variasi lokal, gejala alam, dan bintang-bintang di langit sebagai pedoman. Wawasan geoklimatologi dan sumber daya laut tersebut pada gilirannya menjadi acuan bagi kelompok-kelompok pelaut menetapkan rute-rute pelayaran dan tempat-tempat tujuan. Beberapa ilustrasi disajikan berikut:

- Kelompok-kelompok nelayan dari Jawa, Madura, dan Bawean mencari ikan layang sampai di Kepulauan Natuna, Selat Makassar, Laut Arafuru, dan Laut Banda.
- Nelayan pencari ikan terbang dan telur ikan dari Mandar sejak dahulu menjelajah laut dalam selama berbulan-bulan di Selat Makassar hinga ke Laut Flores.
- Nelayan Makassar dari Galesong sejak beberapa dasawarsa memperluas wilayah penangkapan ikan terbang dan telur ikan sampai ke perairan Maluku dan Pak-pak (Irian).
- Nelayan pancing tongkol dari Sulawesi Selatan mendatangi Laut Flores dan Maluku, bahkan sejak tahun 1998sebagian nelayan Bugis dari Sinjai sudah sampai di perairan-perairanNTB, Pacitan (Jawa Timur) dan Cilacap (pantai selatan Jawa Tengah) yang ganas arus dan ombaknya menangkap tongkol, cakalang, dan tuna.
- Kelompok-kelompok nelayan penyelam Bugis dan Bajo Pulau Sembilan (Teluk Bone), Nelayan Makassar Pulau Barranglompo dan Pulau Kodingareng (Kota Makassar) dikenal paling berani mengarungi lautan selama berbulan-bulan mencari teripang dan kerang-kerangan ke seluruh Perairan Nusantara. Dalam pengembaraan ke Kawasan Timur Indonesia, mereka mendatangi NTT, Maluku, Biak, hingga Merauke. Ke arah selatan, mereka mendatangi perairan NTB, yang hingga awal periode 1980-an sudah sampai di perairan pantai selatan Papua dan pantai utara Australia.
- Adapun Nelayan Madura (tidak kurang dari 10 buah kapal) sejak tahun 2001sudah sampai di Teluk Bone mencari teripang merah (*teripang cera'*: istilahBugis) yang tidak diambil nelayan Bugis dan Bajokarena kurang laku di Makassar (Lampe, 2008).

Berbeda dengan nelayan, pelayar dengan armadanya justru menjadikan pelabuhan kota-kota pantai di Indonesia sebagai tujuan untuk aktivitas bongkar muat barang dan penumpang. Aktivitas para pelayar pada pokoknya mengenai tiga komponen utama, yakni pelayaran,bongkar muat (barang, penumpang), dan jual beli. Sebuah ilustrasi dariKapal Pinisi dinakodai olehAndi Murtala Pelaut Bugis(76 tahun) dari Bira Bulukumba (Sulawesi Selatan) yang aktif bersama *Sawi*/Anak buah (10-12 orang) seperti berikut.

> "Perjalanan pelayaran dimulai dari Bira (Bulukumba) dengan kapal dalam keadaan kosong/tanpa muatan menuju ke pelabuhan Ampenan Pulau Lombok Nusa Tenggara Barat (NTB) dan pulau Sumbawa. Dari sini pelayaran dilanjutkan ke Pulau Jawa, yakni ke Surabaya, Pasuruan, Semarang, dan Jakarta. Rute pelayaran disesuaikan dengan permintaan pedagang (penyewa kapal) yang mendagangkan hasil bumi seperti tembakau dan kacang-kacangan. Dari pelabuhan-pelabuhan di Jawa, pelayaran biasanya diarahkan ke Pontianak (Kalimantan), kemudian dilanjutkan lagi ke Jambi, Palembang, dan Lampung(Sumatra) membawa hasil bumi.Dari setiap pelabuhan di Sumatra dan Kalimantan, kapal saya muatidengan minyak kelapa, kayu, dan tapioka (tapioka dimuat di pelabuhan Lampung) diangkut ke Pulau Jawa, terutama Jakarta sebagai sentra perdagangan. Seperti yang lainnya, kapal saya juga kerapkali mengangkut kayu dari Kalimantan ke Bira Bulukumba untuk dijuak kepada pengusaha industri perahu/kapal.

Berkembangnya jalur transportasi udara dan laut serta meningkatnya jumlah kapal laut modern yang diimpor, membuat sebagian besar pelayar yang menggunakan PLM, termasuk kapal saya, beralih rute ke kawasan timur, yakni ke Kendari, Ambon, Timika, dan lain-lain. Dari Makassar ke daerah tujuan tersebut kapal-kapal mengangkut semen dan bahan bangunan lainnya. Sebaliknya, dari daerah kawasan timur kapal mengangkut kayu, yang sebagian besar dibongkar di Bira Bulukumba untuk dijual kepada pengusaha industri kapal/perahu.

> Beberapa tahun terakhir, rute pelayaran saya perluas dari Jeneponto menuju Kalimantan mengangkut garam; dari Jakarta menuju Kendari mengangkut beras dan pupuk; sebaliknya dari Kendari menuju Jakarta mengangkut rotan dan kayu; dan dari Surabaya menuju kendari mengangkut ikan teri" (Lampe, 2012).

Orang Buton di Binongko (Kab. Wakatobi) juga termasuk pelaut ulung Nusantara hingga sekarang. Abd. Rahman Hamid (2013), misalnya, menggambarkan jaringan pelayaran/dagangnya ke arah barat Nusantara hingga ke Singapura dan Malaysia dalam musim timur (membeli barang rombengan), kemudian kembali lagi ke Buton dan terus ke Maluku di musim barat membawa barang dagangannya. Segenap ilustrasi di muka memperkuat asumsi bahwa para pelaut dengan pengalaman kepelayaran telah memperkaya wawasan jagat maritim ke-Nusantara-annya mulai dari fenomena geoklimatologi hingga sosial-demografi, ekonomi, politik, dan budayanya.

Kepelayaran dan Reproduksi Wawasan Sosial-Budaya Maritim Nusantara

Dinyatakan sebelumnya bahwa wawasan sosial-budaya maritim Nusantara mencakup pengetahuan dan gambaran dunia pelaut (hingga batas-batas tertentu) tentang ruang perairan dan sumber daya laut, karakteristik perairan, astrologi (pola musim dan gejala alam), gugusan pulau-pulau hinggawawasan keanekaragaman etnis dan budaya dalam bingkai kesatuan tanah air-bangsa-bahasa, ideologi dan konstitusi nasional.Tumbuhnya wawasan sosial-budaya maritim Nusantara tersebutdipahami sebagai reproduksi dari pengalaman jangka panjang pelayaran,jaringan dagang yang luas,pemanfaatan kekayaan sumber daya hayati dan nonhayati laut,yang melibatkan kompleksitas pihak-pihak pemangku kepentingan lainnya (birokrat, teknokrat, akademisi, masyarakat umum, LSM).Dalam catatan sejarah maritim nusantara, kelompok-kelompok pelaut populer yang diasumsikan memiliki

wawasan sosial-budaya maritim berkadar tinggi berasal dari etnis-etnis Bugis-Makassar, Mandar, Bajo, Buton, dan Madura, menyusul etnis-etnis lainnya(Horridge, 1986).

Pelaut Bugis-Makassar dari Bira Bulukumba Sulawesi Selatan (Lampe, 2010), misalnya, suka menceritakan pengalaman pelayarannya penuh dengan pemandanganinfrastruktur pemukiman desa-desa dan kota-kota pantai, pelabuhan dan dermagaterpenuhi kapal dan perahu dari berbagai tipe lokal-tradisional dan modern, sektor-sektor-sektor ekonomi formal dan informal (jasa,pertanian, industri, perdagangan)hingga kategori ras, keanekaragaman etnis dan budaya. Mereka menceritakan pengalaman membeli barang-barang kebutuhan di pasar kota-kota pantai, makan di warung yang menyajikan berbagai jenis makanan khas etnis lain seperti Jawa Timur, Bali, Kalimantan, dan sebagainya). Dari sana mereka mengetahui adanya perbedaan warna kulit, bahasa yang diucapkan, bentuk bangunan, termasuk bentuk dan arsitektur perahu, kesenian, hingga ciri khas bersikap dan bergaul. Dari pelaut Bugis-Makassar juga didengar keterangan akan prestasi generasi sebelumnya yang sukamembangun kampung-kampung di berbagai kawasan pesisir dan pulau-pulau Nusantara antara lain seperti NTB, NTT, Sulawesi Tenggara, Lampung, Kep.Sapudi dan Kangean, dan Kalibaru (Jakarta Utara) dan mempertahankan unsur-unsur budaya etnisnya seperti bahasa daerah, sistem perkawinan, kesenian, mata pencaharian, teknologi maritim, agama, dan seremoni di situ. Lain halnya Pelaut Buton dari Binongko, menurut Abd. Rahman Hamid(at al), memiliki kebiasaan mengabadikan pengalaman kepelayarannya melalui pemberian nama pada anak-anak mereka di kampung halaman yang diambil dari peristiwa-peristiwa berkesan dan nama pulau-pulau atau kota-kota pantai yang pernah disinggahinya. Misalnya, *La Manggasa*(Makassar), *La Ambo* (Ambon), *La Bangka* (Bangka) untuk anak laki-laki, dan *Wa Manggasa,Wa Ambo, Wa Bangka* (Bangka) untuk anak perempuan.

Bagi para pelaut Indonesia, reproduksi wawasan sosial-budaya maritim bukan semata merupakan konsekuensi logis dari kepelayaran dan interaksi kemaritiman, tetapi pada esensinya juga merupakan strategi adaptif dalam rangka keberlangsungan usaha pelayaran/dagang dan perikanan lautnya. Sebab dengan wawasan tersebut, menurut Murthala (bekas Nakoda Pinisi dari Bulukumba), Pelaut Bugis-Makassar mampu memahamianeka warna simbol budaya etnisitas dan kebangsaan yang menunjang bagi kelancaran transaksi dagang dan pergaulan dengan warga negara Indonesia lainnya yang berbeda-beda suku bangsa, gologan, agama, dan lapisan. Simbol-simbol budaya lokal hetrogen berupa bahasa daerah, agama/kepercayaan, teknologi (bentuk rumah, perahu, model dan motif pakaian), kesenian, jenis makanan, hingga simbol-simbol kenegaraan dan kebangsaan homogeny *(national shared culture)* seperti bahasa Indonesia, kebijakan/peraturan, birokrasi dan prosedur pelayanan administratif, kepemilikan Kartu Tanda Penduduk (KTP), dan sebagainya.Sikap patuh pada aturan nasional berupakepemilikan KTP, surat-surat kapal dan izin operasional pelayaran, pengibaran sang merah putih di kapal, dan sebagainya merupakan unsur-unsur budaya maritim Nusantara mencolok dari kelompok-kelompok pelaut dari berbagai etnik di Indonesia.

Dalam rangka transaksi dagang dan pergaulan dengan orang-orang dari berbagai suku bangsa lain yang dijumpainya, para pelayar atau nelayan sejak awal berusaha keras menggunakan bahasa Indonesia dengan baik. Kemahiran para pelaut menggunakan bahasa Indonesia dengan baik telah terbuktikan. Wawancara saya berkali-kali dengan beberapa pelaut Bugis-Makassar (Lampe, 2012), Buton dan Bajo (Tang dan Lampe, 2005), Mandar (Lampe, 2014), dan Tobelo Halmahera Utara (Hamdat dan Lampe, 2013) membuktikan

kemahiran mereka menggunakan bahasa Indonesia melebihi orang-orang dari komunitas-komunitas petani, peternak, para pedagang, dan para perantau yang hidup di darat. Para pelaut mengakui kelancaran transaksi jual-beli dan berbagai urusan formal banyak ditentukan dengan kemampuan berkomunikasi dalam bahasa Indonesia tersebut. Para pelaut tersebut sadar bahwa keberlangsungan hidupnya selama ini dan ke depan tergantung pada peran warga negara Indonesia lainnya sebagai produsen dari dan konsumen bagi komoditas dagangan atau jasa-jasa kepelayarannya secara terus-menerus.

Adalah sebuah keniscayaan bahwa kelautan dan Kepulauan Nusantara dengan segala potensi alam dan jasa ekonomi kemaritimannya akan senantiasa menjadi tumpuan hidup kebanyakan penduduk dan perekat kesatuan bangsa dan tanah air serta budayanya. Bahkan bagi pelaut Indonesia lintas negara, pengalaman interaksi kemaritiman juga telah mereproduksi sikap budaya keterbukaan dan wawasan dunia sekurang-kurangnya hingga kawasan Asia Tenggara. Wawasan dunia pelaut Bugis-Makassar masa lalu, misalnya, bukan hanya mengenai kerajaan-kerajaan maritim Nusantara ini, tetapi juga Asia Tenggara, Cina, Jepang (belahan utara), Australia, India (belahan selatan), India, Timur Tengah, Portugis, Spanyol, dan Belanda (bagian barat) yang diperolehnya melalui jaringan dagang dan interaksi kemaritiman yang intensif di masa itu. Pengalaman interaksi kemaritiman dengan dunia luar tersebut jelas menjadi sumber inspirasi kreatif-inovatif dan adopsi teknologi perkapalan, pengetahuan dan keterampilan pelayaran, modernisasi dan kapitalisme, kebijakan politik dan perang dari luar (lihat antara lain Curtin, 1984: 158-166).

Wawasan global kemaritiman yang mantap tepat dicontohkan pada kelompok-kelompok nelayan Eropah yang tergabung dalam Perhimpunan Masyarakat Ekonomi Eropa (MEE) yang beroperasi bersama di Laut Utara dan Laut Atlantik. Mereka memiliki wawasan kesatuan wilayah laut bebas tersebut; saling kenal dan pengakuan akan kesamaan hak pemanfaatan atas wilayah perairan Laut Utara; dan tanggung jawab bersama dalam pemanfaatan sumberdaya perikanan berkelanjutan dan lestari tanpa terjadinya konflik di antara mereka (Lampe, 1986).

Kesimpulan

Dalam rangka pengembangan studi kebudayaan dari berbagai kesatuan hidup manusia yang bergelut dengan pemanfaatan sumber daya laut dan jasa-jasa laut di Indonesia ke depan diperlukan pemahaman terhadap berbagai spesifikasi antropologi terkait terutama *maritime anthropology, marine anthropology, anthropology of fishing, anthropology of fishing community,* dan*fishery anthropology* dengan berbagai perspektif teori dan fokus kajian. Pemahaman terhadap spesifikasi-spesifikasi antropologi tersebut sekaligus mengenai berbagai model analisis dan variasi konsep-konsep kebudayaan pasangannya seperti *maritime culture, marine culture, fishing culture, fishing communities culture, dan fishery culture.*Aplikasi berbagai spesifikasi dengan model analisis dan konseptual jelas akan menyumbang pengembangan keilmuan antropologi itu sendiri sekaligus memperluas peluang peran para antropolog/ etnografer terlibat dalam perencanaan dan implementasi program pembangunan masyarakat pesisir dan pulau-pulau.

Khusus mengenai spesifikasi *maritime anthropology* dan konsep maritime culture, pendekatan-pendekatan seperti ekobudsistemik (Prins), *total instituion,* dan tradisi *structural-funcsional* dianggap cukup menjadi titik tolak mencari untuk menemukan

arah/fokus-fokus baru studi kebudayaan maritim di Kep.Nusantara/ Indonesia ini dengan kompleksitas aspek-aspek geo-sosial-budaya maritim(geografi, klimatologi, sosial-demografi, sosial-budaya, sosial-ekonomi, sosial-politik dan pemerintahan) ke depan. Kajian tentang fenomena kepelayaran dan reproduksi wawasan geo-sosial-budaya maritimdalam konteks yang luas dan historis adalah salah satu fokus baru studi *maritime anthropology*yang dikembangkan ke depan.

Fenomena kepelayaran dengan segala unsur artefak, teknik, organisasi kerja, dan ideasional terkait (gagasan, pengetahuan, kepercayaan, norma, nilai) dipahami sebagai piranti keras kebudayaan maritim*(hardware of maritime culture)*, sedangkan wawasan/persepsi tentang kesatuan geo-sosial-budaya Nusantara/Indonesia yang tereproduksi dari situ sebagaipiranti halus/inti kebudayaan maritim*(sofware of maritime culture)* yang mau di jelaskan/dianalisis untuk dipahami. Dalam konteks pembangunan peradaban kemaritiman Indonesia, termasuk program besar seperti Poros Maritim Dunia, Tol Laut, dan Pelra hingga pembangunan perikanan dan kelautan, kajian tentang wawasan geo-sosio-budaya maritim sebagai modal sosial-budaya sangat berarti bagi pembinaan masyarakat bahari sebagai perekat bangsa yang plural dan multikultural yang rentan terhadap ancaman konflik dan desintegrasi.

Pustaka

Acheson, James M. (1981) "Anthropology of Fishing". Dalam Barnard J. Siegel, Alam R. Beals dan Stephen A. Tyler (eds). *Annual Review of Anthropology*, Vol 1o: 275-316, Palo Alto.

Andersen, R dan Cato Wadel (eds.). (1982) *Northatlantic Fisherman; Anthropological Essays on Modern Fishing.* Newfoundland Social and Economic Research 5. Memorial University of Newfoundland.

Aubert, V. (1965) *The Hidden Society*

Bonnie, J. McCay. 1978. *System Ecology, People Ecology and The Anthropology of Fishing Communities*. Human Ecology. Vol. 6. No. 4; 397-442.

BPPT Teknologi – WANHANKAMNAS. (1996). *Benua Maritim Indonesia*. Jakarta: Direktorat Teknologi Inventarisasi Sumberdaya Alam.

Curtin, Philip D. (1984) Cross-Cultural Trade in World History. London, New York: Cambridge University Press.

Dick-Read, Robert (2005) British: Turlton Publishing.

Firth, Raymond (1966) *Malay Fiherman; Their Peasant Economy*. New York. Norton and Company-Inc.

Hall, Kenneth R. *Maritime Trade and States Development in Early Southeast Asia* (Honolulu University of Hawaii Press, 1985).

Hark, Durk (ed.) (1984) *Dr. A.H.J Prins As a Maritime Anthropologist*. Universiteit te Gronigen-Nederland.

Horridge, Adriand (1981) *The prahu; Traditional sailing boat of Indonesia.* Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Horridge, Adrian. (1986) Sailing Craft of Indonesia. Oxford University Press, Oxford, New York.

Lampe, Munsi (1986) *"Relatie tusschen visscherij economie, verwanschap, en religie"* (Lampe, 1986). Penelitian lapangan dilakukan dalam rangka program studi Magister Antropologi Budaya di Universitas Leiden - Nederland.

_____(1989) *Strategi-strategi Adaptif Nelayan Madura dalam Kehidupan Ekonomi Perikanan Lautnya*. Tesis S-2. Universitas Indonesia.

_____(1990) *Strategi-strategi Adaptif Nelayan ; Suatu Studi Antropologi Perikanan*. Disajikan dalam Forum Diskusi Ilmiah FISIPOL Universitas Hasanuddin.

_____ (2012) "Bugis-Makassar Seamanship and Reproduction of Maritime Culture Values In Indonesia". Jurnal Humaniora (Budaya Sastra dan Bahasa) Vol. 24. No.2 (Oktober 2012), pp: 121 - 132, Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada.

_____ (2015) Pinggawa-Sawi Nelayan Bugis-Makassar dalam Analisis Relasi Internal dan Eksternal. Jurnal Masyarakat dan Budaya Indonesia, LIPI, Vol, 17, No.1 Tahun 2015, hal: 77 - 87.

_____ (2016) Peranan Pelaut dalam Reproduksi Wawasan Kesatuan Geo-Bio-Sosial-Budaya Maritim Nusantara: Belajar dari Nelayan Pengembara Bugis-Makassar di Sulawesi Selatan. Jurnal Masyarakat dan Budaya Indonesia, LIPI, Vol. 18 No.2 2016. Hal. 233 - 248.

_____.(2017) Main Drivers And Alternative Solutions For Destructive Fishing In South Sulawesi- Indonesia: Lessons Learned From Spermonde Archipelago, Taka Bonerate, And Sembilan Island. Sci.Int. (Lahore), 28 (5), 4501 - 4506, 2017. Special Issue, ISSN 1013 - 5316; CODEN: SINTE 8.

Lampe, Munsi dkk. (2010) Menggali Kelembagaan Lokal dan Wawasan Budaya Bahari yang Menunjang Bagi Penguatan Integrasi Bangsa dan Harmoni Sosial di Indonesia. Laporan penelitian Hibah Stranas Lembaga Penelitian Universitas Hasanuddin, Makassar.

Lette, J.R. (1985) *Dapat ? Incorporatie en Schaarste in Gayang-Malaysia*. Disertasi. Landbouwuniversiteit te Wegeningen-Nederland.

Nishimura, A. (1973) *A Preliminary Report on Current Trends n Marine Anthropology*. Occasional Papers of The Centre Of Marine Ethnology. No. 01. Japan.

Nolan, B. (1973) *A Possible Perspective on Deprivation*.

McCay, Bonnie J. (1978) "System Ecology, People Ecology, and the Anthropology of Fishing Communities". Human Ecology. Vol 6, No.4:397-422.

Osseweijer, Manon. (2001) Taken at the Flood: Marine Resource Use and Management in the Aru Islands (Maluku-Eastern Indonesia). Disertasi, Universiteit Leiden, Nederland.

Poelinggomang, Edward L. (2002) *Makassar Abad XIX. Studi tentang Kebijakan Perdagangan Maritim* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia)

Prins, A.H.K. (1984) *Watching the Sea Side: Essays on Maritime Anthropology*. Festschrift on the Occasion of His retirement from the Chair of Anthropology University of Groningen, Nederland (Durk Hak dan Ybeltje Krues eds).

Smith, Estellie. (1977) Those Who Live from the Sea: A Study in Maritime Anthropology. West Publishing Co. St. Paul.

Sutherland, H.A. (1989) "Eastern Emporium and Company Town: Trade and Society in Eighteenth-Century Makassar, dalam: Frank Broeze, ed. *Brides of the Sea: Port Cities of Asia from the 16th-20th Centuris* (Kensinton: New South Wales University Press)

Bukan Anak *Negeri*: Relasi Warga Maluku Keturunan Buton Dengan Adat di Kepulauan Maluku

Tasrifin Tahara
Departemen Antropologi FISIP Universitas Hasanuddin
tasrifin.tahara@yahoo.co.id

Abstrak

Migrasi orang Buton di berbagai daerah di kawasan timur Indonesia, khususnya Kepulauan Maluku, merupakan warisan tradisi maritim yang telah berlangsung cukup lama. Sebagai suku bangsa pendatang di Kepulauan Maluku, orang Buton adalah pekerja keras hingga berhasil dalam berbagai aspek kehidupan. Dalam bidang ekonomi dan penguasaan lahan perkebunan cengkeh (rempah-rempah), orang Buton sudah menguasai pasar-pasar di Ambon dan pemilikan lahan-lahan perkebunan cengkeh. Di bidang politik dan kekuasaan, dua Wakil Bupati Kabupaten Seram Bagian Barat Provinsi Maluku adalah Putra Buton yakni Haji La Kadir dan Haji Muhammad Husni. Dengan demikian, anggapan atau stereotip orang Buton sebagai "orang bawahan, kotor, dan sebagainya" sudah terjawab dengan keberhasilan diaspora orang Buton di Kepulauan Maluku sebagai bagian terpenting dalam rona kehidupan di Maluku. Namun satu hal yang masih menjadi "beban sosial" orang Buton meskipun lahir dan besar di Maluku, secara adat orang Buton masih tetap berstatus sebagai bukan "anak negeri" yang perkampungannya masih berstatus dusun sehingga selalu dibawah kontrol raja-raja (*negeri*).

Kata kunci: Pelayaran, Orang Buton, dan Adat Negeri Maluku

Pengantar

Orang Buton adalah suku bangsa maritim. Dalam melakukan pelayaran, para pelayar Buton melakukan kegiatan niaga (perdagangan). Barang komoditi ekspor yang dibawa oleh para pelayar niaga dan pelayar Buton pada umumnya adalah rotan, damar, agel, kopra, cengkeh, pala, teripang, dan berbagai hasil laut lainnya. Komoditas rotan, damar, kopra, cengkeh, pala, kulit binatang, dan teripang diekspor ke Singapura dan Malaysia, sedangkan ke Cina diekspor agel dan teripang. Sejak tahun 1926 dimulai perdagangan kopra, cengkeh, dan pala dari Kepulauan Maluku yang dibawa ke kawasan barat Nusantara sampai ke wilayah mancanegara yakni Singapura dan Malaysia. Pada mulanya perdagangan tersebut mendapat rintangan dari pemerintah Belanda, karena keuntungannya berlipat ganda sehingga para pelayar harus melakukan pelayaran secara ilegal khususnya ke Singapura dan Malaysia. Fenomena tersebut berlanjut sampai akhir abad ke-20 ini, di mana para pelayar niaga orang Batuatas dan orang Buton dan Buton Selatan pada umumnya tetap melakukan pelayaran niaga ke Singapura, Malaysia, Philipina, dan Australia serta wilayah Pasifik lainnya (Tahara, 2016).

Pada awal abad ke-20 barang komoditi impor dari mancanegara masih terbatas pada keramik dan tekstil. Kemudian pada pertengahan abad ke-20 meningkat baik volume maupun jenis barang termasuk berbagai jenis elektronik. Keramik (guci, mangkuk, dan piring) didatangkan dari Cina dan Thailand yang ditukar/imbal beli dengan agel dan kopra. Hal ini berlangsung sampai pertengahan abad ke-20. Elektronik, tekstil yang lebih dikenal dengan akronim RB (*Rombengan*) atau pakaian bekas yang didatangkan dari Singapura dan Malaysia (Johor, Pulau Penang, dan Tawau di Sabah) secara ilegal. Barang-barang komoditi impor dijual di wilayah Buton, Kendari, Muna, Sulawesi Tengah, Maluku, Irian Jaya, Nusa Tenggara Timur, dan Timor-Timur.

Diasumsikan bahwa segenap pengalaman pelayaran, pengalaman berinteraksi dan saling kenal dengan orang-orang Indonesia yang berbeda suku bangsa, terlibat dalam dan mematuhi segala peraturan dengan memahami keberagaman atau keseragaman simbol-simbol budaya itulah yang menumbuhkan wawasan kebhinekaan, kesatuan tanah air, kesatuan bahasa, dan kesatuan bangsa Indonesia. Bagi pelayar Buton, pengalaman pengembaraan yang panjang diakuinya telah memperkaya pengetahuan dan wawasan ruang samudera dan dunia internasional serta sikap keterbukaan.

Sebaran orang Buton di berbagai daerah di kawasan timur Indonesia, khususnya Maluku, merupakan warisan tradisi bahari yang telah berlangsung cukup lama (Zuhdi, 2002). Dengan kata lain, untuk memahami perantauan/diaspora Buton ke berbagai penjuru Nusantara tak dapat dipisahkan dari nilai budaya bahari, *sabangka-asarope*. Tentunya, nilai budaya itu lahir dan berkembang awalnya di kampung halaman pertamanya, Buton, kemudian dibawa serta dalam perantauan sehingga berkembang dan menjadi nilai budaya mereka di tanah rantau (Tahara dkk, 2015).

Sejarah Orang Buton di Maluku

Sejauh ini belum ada sumber yang menyebutkan persis kapan dimulainya migrasi dan keberadaan orang Buton di Kepulauan Maluku bagian selatan. Namun, dikenalnya cerita penamaan pulau-pulau di bagian tenggara Buton dengan Kepulauan Tukang Besi menjadi petunjuk bahwa hubungan tersebut telah berlangsung lama. Dipilihnya kepulauan itu sebagai tempat perlindungan pasca Perang Hitu (1634-1646) di Jazirah Leihitu tidak secara otomatis. Diduga dalam rombongan Telukabessi terdapat orang Buton, sehingga mereka dengan mudah mengarungi Laut Banda dan mendarat di Kepulauan Tukang Besi (Zahari 1977 II: 15-16).

Meskipun kedatangan mereka diketahui, bahkan mungkin dilindungi oleh penguasa Buton, namun tidak kondusif ditempatkan di dalam atau sekitar keraton, karena berdampak buruk terhadap hubungan Buton dengan Belanda (VOC). Perlindungan penguasa Buton terhadap rombongan itu erat kaitannya dengan upaya menjaga hubungan baik dengan orang-orang Maluku yang datang ke negerinya. Karena kedatangan mereka tak lepas dari kekalahan menghadapi Belanda di Maluku, dan dendam itu belum hilang, maka para pengikut Kapitan Telukabessi kemudian melakukan perlawanan terhadap Belanda di Buton. Akibatnya, Belanda melakukan penyerangan terhadap mereka di Kepulauan Tukang Besi, sehingga menyebabkan memaksa meninggalkan pulau-pulau itu dan kembali ke Maluku. Dalam perjalanan kembali itu, sebagian ke negeri asalnya di Jazirah Leihitu, dan sebagian pula memasuki pantai barat Pulau Seram, yang berdekatan (secara geografis) dengan negeri asalnya.

Hal yang menarik dari Kepulauan Tukang Besi adalah penghancuran rempah-rempah oleh Belanda. Pada paruh kedua abad ke-17 Masehi, Sultan Buton La Simbata menandatangani perjanjian dengan Speelman (Kompeni) di atas kapal “Thertolen”, bahwa semua pohon cengkih dan pala harus ditebang dan dimusnahkan dibawah pengawasan Belanda. Atas penebangan itu, Kompeni membayar 100 ringgit kepada Buton sebagai ganti rugi atas penebangan pohon rempah. Sejak saat itu, pohon rempah dan perdagangannya di Buton dilarang oleh Belanda (Zahari 1977).

Tampak bahwa rempah punya pengaruh besar terhadap sejarah Buton dan migrasi penduduknya ke Maluku. Sesungguhnya, keberadaan orang Buton di Ambon sebelum Perang Hitu (1634-1646). Itulah sebabnya, pengikut Telukabessi, punya pengetahuan mengenai

penduduk dan negeri Buton, yang kelak dijadikan tempat menyelamatkan diri pasca perang Hitu. Alasa pengetahuan itu bisa karena hubungan mereka dengan orang Buton di Ambon, atau di antara pengikut tersebut terdapat orang Buton. Dua kondisi itu sangat dimungkinkan, karena pelayaran dan perdagangan rempah. Kepulauan Tukang Besi, khususnya Pulau Binongko, oleh Belanda sejak lama dicurigai sebagai pusat penyelundupan rempah Maluku. Jaringan pelayaran Binongko, mengikuti Susanto Zuhdi (2014), sesungguhnya merupakan karakter kemaritiman Buton dalam tautan migrasi ke Kepulauan Maluku bagian selatan (Ambon dan pulau-pulau sekitarnya). Itulah sebabnya, migran Buton di daerah itu lebih dikenal atau menyebut diri *Mia Bhinongko* (orang Binongko).

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa migrasi dan keberadaan orang Buton di Ambon dan pulau-pulau sekitarnya (Maluku selatan) telah ada pada abad ke-17 Masehi. Periode tersebut bertepatan ramainya perdagangan maritim rempah, dan peranan orang Buton terutama dalam penyediaan jasa pelayaran. Menurut kajian La Malihu, bahwa di antara jalur-jalur pelayaran Buton, khususnya dari Buton timur, yang paling ramai adalah jalur Kepulauan Maluku, antara dengan Banda, Ambon, Buru, Manipa, Taliabu, Sanan, Obi, Madapolo, dan yang terpenting ialah Seram barat. Jaringan pelayaran tersebut dibentuk oleh perdagangan komoditas, dari Buton perahu membawa kain tenun Buton, berbagai peralatan dari besi (parang, keris, pisau, kapak, dan linggis) terutama dari Pulau Binongko, periuk dari kuningan (hasil kerajinan penduduk Lamangga Baubau), dan aneka jenis tempayan dari tanah lihat (hasil kerajinan penduduk Katobengke). Barang-barang tersebut dibarter dengan rempah, kopra, dan hasil hutan (La Malihu 1998: 119; Tahara 2014).

Pada perempat pertama abad ke-20 Masehi, dunia perdagangan maritim Buton mengenal komoditas baru yakni damar. Komoditas ini banyak dihasilkan di pedalaman Maluku. Damar laku keras di Buton, sebagai bahan dempul celah-celah papan perahu agar tidak bocor. Pada tahun 1920an, pekerjaan mencari damar di hutan-hutan pedalaman Maluku populer dengan sebutan *pidamara.* Selain untuk memenuhi kebutuhan pasar lokal, komoditas itu dipasarkan ke pelabuhan Makassar, Surabaya, dan Gresik. Komoditas lain, yang tidak kalah pentingnya, adalah kayu yang laku keras di Kepulauan Tukang Besi untuk bahan pembuatan perahu dan rumah (La Malihu 1998: 120).

Relasi Buton-Maluku

Legenda La Ode Wuna menjadi Raja Sahulau

La Ode Wuna digambarkan sebagai seseorang yang memiliki tubuh terdiri atas sebagian ular (tengah-kaki) dan sebagian manusia (tengah-kepala). Berhubung kondisi tubuhnya seperti itu, dan demi menghindari stigma buruk bagi keluarganya, maka dia pergi jauh meninggalkan *Wuta Wolio* (Tanah Wolio/Buton) supaya tidak diketahui oleh orang-orang di negerinya. Sebelum memulai pengembaraannya, dia bertekad adan bersumbah tidak akan pernah kembali ke *Wuta Wolio.* Karena itu dia berupaya mengembara sejauh-sejauhnya.

Dalam pengembaraan itu, La Ode Wuna dibekali dengan ketupat dan tiga buah kelapa. Dari *Wuta Wolio,* dia berlayar menuju Pulau Buru di Maluku. Ketika berada di puncak gunung pulau itu, namanya *Kapala Madang,* ia mencoba melihat ke arah negerinya dan ternyata masih tampak dalam pandangannya. Sebelum berangkat dia, menanam sebuah kelapa yang dibawanya dari *Wuta Wolio.* Kemudian meneruskan pengembaraan menuju Pulau Manipa,

tepatnya singgah di Tanjung Samala. Namun, dia belum terlalu yakin telah jauh meninggalkan *Wuta Wolio.* Karena itu, dia meneruskan pelayarannya menuju Pulau Seram, sebelumnya menanam buah buah kelapa kedua yang dibawanya, dan berhasil tiba di Tanjung Sial. Buah kelapa terakhir ditanam di pulau itu.

Pada suatu ketika, setelah La Ode Wuna tinggal di Tanjung Sial, datang rombongan *Alifuru*mengadakan ritual di tanjung itu. Setelah ritual, mereka berkemas-kemas untuk kembali ke pedalaman Pulau Seram, tetapi anjingnya terus menggonggong seakan melihat mangsanya. Mereka berupaya mengendong anjing itu agar mudah dibawa pergi, tetapi tetap saja menggonggong. Untuk mengetahui apa yang tidak tampak dalam pandangan mata mereka, pemimpin rombongan itu (*kapitan*) melakukan ritual "belah pinang". Maka tampaklah sosok manusia yang tidak lazim, karena tubuhnya sepotong manusia dan ular. Kapitan Alifuru pun mengambil pusakannya untuk menyerang makhluk itu, tetapi tiba-tiba terdengar suara bahwa bila hal itu dilakukan, maka kapitan dan pengikutnya tidak bisa kembali ke tempat asalnya. Tampak bahwa sosok itu memili kesaktian. Maka dia diajak oleh kapitan untuk berkunjung ke negerinya, Sahulau. Dia kemudian diangkat menjadi raja di Negeri Sahulau (Renyaan 2016: 252-253).

Legenda La Sampela dan Kapitan Mursego

La Sampela, atau juga diberi gelar *Kapita Pela,* adalah tokoh Buton yang dikenal berhasil membebaskan kaumnya (Buton) dari gangguan orang *Alifuru* (penduduk "asli" Seram). Kisah tokoh itu cukup dikenal di kalangan orang Buton di Seram Barat, yang diceritakan secara turun-temurun. Tokoh La Sampela berasal dari *Wuta Wolio,* yang tiba di pantai barat Seram. Dia menetap dan membuat kebun di Tanjung Sial. Pada saat itu, orang Buton di pesisir pulau itu sering diganggu oleh orang Alifuru. Pimpinan Alifuru yang paling kaut dan ditakuti penduduk adalah *Kapitan Mursego*. Disebut *Mursego* (dalam bahasa Maluku-Ambon artinya kelelawar/kalong) karena dia bisa terbang ke atas pohon besar yang tinggi dan menggantungkan diri seperti *mursego.*

Pada suatu saat, rombongan Kapitan Mursego menuju Tanjung Sial untuk melaksanakan ritual. Sebelum tiba di tempat upaya, mereka menjumpai sebuah kebun yang luas dengan pagar yang tinggi. Untuk sampai di tempat upacara, mereka harus melewati pagar itu. Melihat jalannya terhalang oleh pagar itu, Kapitan Mursego menjadi marah. La Sampela, yang pada saat itu berada di kebun, diserang secara tiba-tiba oleh Kapitan Mursego, namun serangan itu berhasil ditangkis olehnya. Maka terjadi pertarungan hebat antara keduanya. Setiap setelah menyerang, Kapitan Sampela terbang ke atas pohon, sehingga membuat La Sampela semakin naik pitam. Akhirnya, semua pohon besar di sekitar tempat tersebut dicabut, yang membuat Kapitan Mursego tidak bisa menghindar dari serangan La Sampela.

Dalam suatu serangan, Kapitan Mursego jatuh tersungkur, dan ketika diserang oleh La Sampela, dia langsung menyatakan diri kalah (menyerah) dan memohon agar tidak dibunuh. Permohonan itu diterima, dengan syarat bahwa dia dan pengikutnya tidak boleh lagi menggangu penduduk Buton di pesisir dan tempat lain mereka berada. Setelah itu, keduanya sepakat menyatakan sumpah bahwa sejak saat itu dan anak cucu mereka tidak boleh saling membunuh (menyakiti). Dsalam hubungan keduanya, Kapitan Mursego menganggap La Sampela sebagai kakak, dan sebaliknya La Sampela memposisikan Kapitan Mursego sebagai adik. Hubungan "persaudaraan" antara kedua tokoh itu, dalam kebudayaan Maluku, dikenal

sebagai *pela-gandong* antara orang Buton dengan orang Alifuru (anak negeri Pulau Seram). Pela-gandong dibuat untuk mengakhiri permusuhan antara kedua pihak dan mengubah menjadi hubungan setia (persaudaraan sosial).

Kerajan Sahulau di Pulau Seram

Dua kisah di atas menujukkan suasana hubungan antara orang Buton dengan orang negeri Pulau Seram (*Alifuru*), yang selalu diawali pertarungan antara kedunya pihak. Pada kisah pertama, tampak setelah diketahui kesaktiannya, La Ode Wuna diajak ke negeri Sahulau dan diangkat menjadi raja di sana. Dengan kata lain, kisah itu sarat dengan aroma kekuasaan. Sedangkan kisah kedua, La Sampela, tokoh Buton berhasil membeaskan kaumnya (Buton) dari gangguan orang negeri. Dia sendiri memilih tetap tinggal di Tanjung Sial, dan berbeda dengan La Ode Wuna yang meninggalkan tanjung itu menuju pedalaman Pulau Seram. Orang dan pemimpin negeri, dalam kisah itu, adalah sama yakni dari suatu kerajaan di pedalaman Pulau Seram, yakni Kerajaan Sahulau.

Rempah dan Migrasi Musiman Buton

Migran Buton yang telah bermukim di Seram Barat (Maluku selatan), sejak akhir 1960-an telah menggalakan penanaman cengkih, dan mulai berproduksi pada tahun 1970-an. Meskipun hasilnya masih sedikit dibandingkan dengan produksi cengkih penduduk lokal ("orang negeri"), namun upaya itu kemudian melahirkan tradisi perantauan musiman dari orang Buton di Buton ke Maluku. Selain itu, pelaut dan pedagang Buton lebih memilih membeli hasil cengkih dari petani Buton sendiri, karena dapat "diatur" soal harga dan pembayarannya, yang dibarengi sikap saling percaya sebagai sesama orang Buton.

Berdasarkan daerah produksi cengkih, arah migrasi musiman orang Buton ke Kepulauan Maluku dibagi atas dua, yakni Maluku utara dan Maluku selatan. Dua arah tersebut menurut Susanto Zuhdi (2014) telah berlangsung berabad-abad lamanya yang disebutnya "pola Ternate" dan "pola Ambon". Kata Ternate dan Ambon dalam pola itu merujuk pada kota utama tujuan migrasi Buton di Maluku. Dengan kata lain, tujuan migrasi juga ke pulau-pulau lain di Maluku utara dan Maluku selatan.

Lima belas tahun terakhir, pesta panen cengkih di Maluku selatan, tepatnya Kabupaten Seram Bagian Barat, sangat ramai oleh datangnya migran musiman dari Buton. Pada musim panen cengkih, kampung-kampung Buton di sana sangat ramai. Selain migran Buton, datang pula "orang-orang negeri" yang bekerja sebagai pemanen cengkih. Tak jarang, bila para migran tidak mendapatkan rumah tumpangan, mereka membangun gubuk-gubuk hunian selama musim panen. Pasca panen, gubuk-gubuk tersebut diruntuhkan, dan situasi perkampungan kembali seperti semula.

Marga Buton sebagai Identitas

Dalam sistem penamaan di Maluku, dikenal adanya *vamilie naam* (vaam) atau nama keluarga (*marga*), yang menandakan asal pemiliknya dari kelompok adat tertentu. Di antaranya adalah

Kalili, Payapo, dan Waliulu berasal dari negeri adat Luhu, Kecamatan Huamual, Kabupaten Seram Bagian Barat.

Sebagai penduduk Maluku, orang Buton di Maluku punya cara membuat identitasnya dengan tiga pilihan: *pertama,* menggunakan kata depan "La" (laki-laki) atau "Wa" (perempuan), bila masih berdarah bangsawan kerap ditambah pula kata "Ode" di depan kata "La" dan "Wa"; *kedua,* menggunakan nama daerah asal (leluhurnya) di ButonMarga Wagola paling lebih banyak digunakan oleh orang Buton di pesisir barat Seram terutama di Dusun Temi, Limboro, Lirang, Nasiri, Talaga, dan Melati. Wagola adalah nama sebuah kampung di Negeri Holimombo, berada di bagian timur wilayah Kesultanan Buton.

Hal yang menarik di antara marga-marga di atas adalah, selain merujuk pada satu nama kampung, penggunaan gabungan nama-nama kampung di Buton, yakni pada marga Lihoko (akronim dari ***Li***pacu, ***Ho***limombo, ***Ko***ndowa. Cara itu ditempuh untuk mengabadikan nama kampung leluhur dari orangnya di Buton. Pilihan *ketiga*, adalah menggunakan nama orang tua di belakang nama mereka. Cara terakhir ini setelah generasi Buton di Maluku telah mengenyam perkembangan pendidikan. Biasanya, nama-nama marga itu diberikan oleh guru mereka di sekolah (SD), yang juga (guru) adalah orang Buton.

Dua cara terakhir (nama kampung leluhur dan nama orang tua) umumnya lebih banyak digunakan pada nama orang Buton di Maluku. Pasalnya, cara pertama sangat tampak nuansa ke-butonan-nya atau ke-binongko-an, yang oleh anak negeri dianggap sebagai pendatang. Bila marga itu digunakan, pemiliknya mudah tersisihkan dalam pergaulan dan peluang di instansi pemerintah.

Ditambah lagi, dalam kata Binongko terkandung citra *pejoratif* mereka di antara penduduk Maluku. Namun, sepuluh tahun terakhir, citra Buton tampak efektif ditampilkan dalam pentas publik, terutama dalam kegiatan politik, di Kabupaten Seram Bagian Barat. Bahkan, dahulu, sebagian pemilik nama dengan kata "La" atau "Wa" di depan namanya, kerap mengabaikan panggilan atas dirinya oleh orang lain karena khawatir diketahui sebagai orang Buton, kemudian lebih percaya diri dengan identitas itu.

Pendidikan: Sekolah "Agama" dan *Piana Piara*

Pendidikan adalah jembatan utama untuk mengubah jalan hidup yang lebih baik di masa akan datang. Itulah cara yang ditempuh generasi muda Buton di Seram Barat. Pada akhir 1970an, anak-anak Buton mulai merantau ke Kota Ambon untuk melanjutkan studi pada jenjang pendidikan menengah. Dalam usaha itu, pada umumnya mereka memilih masuk ke sekolah bernuansa "agama", misalnya SMP dan SMA Muhammadiyah Talake, atau PGAN (Pendidikan Guru Agama Negeri) di Ambon atau Tulehu Maluku Tengah.

Bagi orang Buton, masuk di sekolah "agama", mereka terhindar dari pergaulan dengan orang negeri (Kristen). Setidaknya, walaupun guru-guru mereka umumnya adalah orang *negeri*, namun beragama sama dengan mereka, yakni Islam. Lagi pula, ketika mereka izin meninggalkan kampung ke kota untuk sekolah, orang tua mereka memesankan untuk memilih sekolah "Islam". Dan, untuk bisa ke kota, dalam tradisi orang Buton, anak-anak tersebut harus sudah mampu membaca dengan baik kitab suci Al-quran.

Selama belajar di kota, anak-anak Buton itu menempuh dua jalan dalam memilih tempat tinggal. Cara *pertama*, mereka menyewa rumah warga kota Ambon. Sering kali rumah itu ditempat dan berganti anak-anak Buton yang bersekolah, sehingga tampak seperti rumah

orang Buton. Kawasan kota yang paling banyak dimintasi adalah daerah Talake, yang dekat dengan SMP dan SMA Muhammadiyah Ambon. Pilihan itu terutama karena faktor jarak, dan kebanyakan mereka ke sekolah dengan berjalan kaki.

Cara *kedua,* tinggal bersama dengan penduduk kota Ambon, khususnya dari kalangan muslim. Cara ini lebih dikenal dengan sebutan *Piana Piara* (kata "pi" menunjuk pada orang/dia, "ana" adalah anak, sedangkan "piara" artinya dipelihara). Cara kedua ini lebih mudah dipilih, karena selain murah, juga memudahkan mereka beradaptasi dengan kehidupan orang negeri. Mama Paira (Ibu yang memelihara) umumnya adalah orang negeri, sehingga mereka tampak seperti orang negeri atau anak orang negeri. Meskipun ada yang memilih cara pertama, namun dalam kehidupan sehari-hari, mereka kerap menjadi *ana piara* dari orang negeri di sekitar tempat tinggalnya, atau dengan guru-guru mereka di sekolah.

Untuk menarik perhatian dari *Mama Piara*, orang tua mereka atau ketika mereka libur pulang kampung, dibawa sejumlah hasil bumi dan peternakan ke Ambon. Sebagian dijual untuk biaya sekolah, dan sebagian lagi dijadikan "buah tangan" bagi *Mama Piara* mereka di kota.

Pasar Mardika dan Batumerah:Arena Ekonomi di Kota Ambon

Pasar Mardika dan Batumerah berada sekitar pesisir Kota Ambon. Keduanya dekat dengan terminal angkutan umum. Pasar pertama dekat dengan terminal angkutan umum dalam kota, sedangkan pasar kedua terutama angkutan umum luar kota. Dari segi kesibukan, pasar Mardika lebih ramai dibandingkan pasar Batumerah. Pasalnya, pasar Mardika adalah tempat bertemunya pedagang dan pembeli dari kalangan Muslim dan Kristen, sedangkan pasar Batumerah terutama pasca konflik lebih banyak dimanfaatkan oleh pedagang dan pembeli dari kalangan Muslim. Kendati demikian, keduanya saling melengkapi dalam aktivitas perdagangan di kota Ambon.

Para pedagang Buton, yang lebih dikenal dengan sebutan *jibu-jibu,* datang membawa hasil bumi dari Seram Barat ke Kota Ambon. Sebelum akhir tahun 1990an, terdapat 3-5 kapal motor milik orang Buton yang melayani pengangkutan barang dan penumpang dari Seram Barat ke Kota Ambon, dengan tujuan Pelabuhan Pasar Lama. Pelayaran ditempuh sekitar 12 jam lamanya. Mereka biasanya menjual muatan kepada seorang pedagang Cina, *Hok.* Sering kali Hokmemberikan kemudahan bagi pedagang, terutama pemilik kapal dan awaknya untuk mengambil barang tanpa uang muka, kemudian dibayar pada saat kedatangan berikutnya. Itulah sebabnya, Hokmenjadi pilihan pertama bagi pedagang saat kapal bongkar muatan di pelabuhan Pasar Lama.

Peralihan pangkalan kapal motor di atas menambah kesibukan perdagangan di pasar Batumerah. Selain dekat dengan tempat bongkar muatan kapal langsung dari Seram Barat, juga dekat terminal angkutan dari Hila-Kaitetu dan Hitu. Pada awal 1990an, terbuka jalur baru pelayaran pedagang Buton dari Seram Barat melalui Pelabuhan Tahoku, Kabupaten Maluku Tengah, sehingga pasar Batumerah menjadi sentra kegiatan pedagang Buton. Daerah Tahoku yang sebelumnya tidak ramai dan tidak memiliki pangkalan kapal/perahu/speed boat, terutama pasca konflik, menjadi semakin ramai.

Pelajar/mahasiswa Buton yang belajar di Kota Ambon sering memanfaatkan jam luar luar sekolah berjualan di Pasar Mardika dan Batumerah. Pada umumnya, mereka berjualan pada malam hari sampai dini hari, kemudian kembali ke rumah pada pagi hari dan

selanjutnya pergi ke sekolah. Tidak jarang, setelah pulang sekolah mereka langsung ke pasar. Di pasar mereka mengganti seragam sekolahnya, kemudian berjualan. Kegiatan tersebut terutama pada hari sekolah, Senin-Sabtu. Sedangkan hari minggu, mereka berjualan seharian di pasar. Dengan cara itu, mereka mendapatkan biaya hidup dan sekolah, walau kadang mempengaruhi waktu dan konsentrasi belajarnya. Semua dilakukan sebagai upaya adaptasi hidup dan belajar di Kota Ambon.

Orang Buton dalam Arena Politik

Eksistensi migran Buton dalam jejak rempah-rempah di Kepulauan Maluku sangat penting dan menjadi bagian dari peradaban di Maluku. Orang Buton yang sudah berdiaspora dan ikut menjadi bagian dari proses sosial politik dan ekonomi. Kondisi ini sangat memungkinkan karena populasi migran Buton di Kepulauan Maluku cukup besar. Berdasarkan sensus penduduk tahun 2000, populasi orang Buton sebesar 10,59% dari 1.163.122 penduduk Maluku. Populasi orang Buton menempati urutan kedua setelah Kei 10,59%. Posisi ketiga ditempati etnik Ambon 10,53%, selanjutnya Seram 6,88% dan Saparua 5,94%.

Sebagai suku bangsa yang bermigran (pendatang) di Kepualauan Maluku, orang Buton merupakan pekerja keras hingga berhasil dalam berbagai aspek kehidupan. Dalam bidang ekonomi dan penguasaan lahan perkebunan cengkeh (rempah-rempah), mereka sudah menguasai pasar-pasar di Kota Ambon dan pemilikan lahan-lahan perkebunan cengkeh. Di bidang Politik dan kekuasaan, dua Wakil Bupati Kabupaten Seram Bagian Barat Provinsi Maluku adalah putra Buton yakni Haji La Kadir dan Haji Muhammad Husni. Dengan demikian, anggapan atau stereotip orang Buton yang dulu sebagai "orang bawahan, kotor, dan sebagainya" sudah terjawab dengan keberhasilan diaspora orang Buton di Kepulauan Maluku sebagai bagian terpenting dalam rona kehidupan di Maluku.

Konfigurasi Pasangan Bupati dan Wakil Bupati Seram Bagian Barat Periode I & II (2006-2017)

No	Bupati	Wakil Bupati	Keterangan
	Suku / Agama	*Suku / Agama*	
1	Jacobus Puttileihalat	H. La Kadir	Periode I (2006-2011)
	Orang Negeri / Kristen	**Buton** / Islam	
2	Jacobus Puttileihalat	H. Husni	Periode II (2012-2017)
	Orang Negeri / Kristen	**Buton** / Islam	

Dengan tampilnya putra Buton dalam pentas politik di Kabupaten Seram Bagian Barat setidaknya orang Buton merasa memiliki "panggung"dalam dinamika politik lokal di Maluku. Identitas Ke-Buton-an bangkit dari stigma yang disematkan terhadap mereka selama ini. Sebagai contoh, selama ini kadang orang Buton masih malu untuk menyematkan nama "la'atau "wa" dalam panggilannya, kini mereka sudah tidak malu lagi menyematkan identitas ke-Buton-an. Keberhasilan Haji La Kadir, juga diikuti dengan tampilnya beberapa putra Buton dalam panggung legisltif serta beberapa jabatan penting di Kabupaten Seram Bagian Barat.Kemudian pada pilkada 2012, jabatan wakil Bupati tetap disandang oleh putra Buton yakni Haji Husni sebagai keberlanjutan kuasa orang Buton di Kabupaten Seram Bagian Barat.

Namun demikian, ternyata sejak tampilnya Haji Husni sebagai Wakil Bupati Seram Bagian Barat justru identitas ke-Buton-an menimbulkan animo yang tinggi bagi putra Buton dan konflik kepentingan sesama orang Buton susah dihindari. Akhirnya pada pilkada tahun 2017, ada tiga figur putra Buton yang maju sebagai calon dalam pilkada sehingga terjadi perpecahan sesame orang Buton dalam memobilisasi suara untuk fokus memilih salah satu calon putra Buton. Alhasil, putra-putra Buton mengalami kekalahan dalam kontestasi pilkada tahun 2017.

Konfigurasi Pasangan Calon Bupati dan Wakil Bupati Pilkda Seram Bagian Barat Periode III (2017-2022)

No	Bupati	Wakil Bupati	Keterangan
	Suku / Agama	*Suku / Agama*	
1	Paulus Samuel Puttileihalat	H. Amiruddin	Kalah
	Orang Negeri / Kristen	**Buton** / ***Islam***	
2	Samsong Richargo Atapary	Mohamad Suhfi Madjid	Kalah
	Orang Negeri / Kristen	Orang Negeri-**Buton**/***Islam***	
3	Sanadjihitu Tuhuteru	Petrus Izaach Suriptty	Kalah
	Orang Negeri / ***Islam***	Orang Negeri / Kristen	
4	Moh. Yasin Payapo	Timotius Akerina	***MENANG***
	Orang Negeri / ***Islam***	Orang Negeri / Kristen	

Warga Maluku Keturunan Buton: Bukan Anak *Negeri*

Maluku merupakan wilayah yang sangat menjunjung tinggi adat dengan penerapan aturan melalui lembaga adat yang dikenal dengan *Saniri Negeri*. Istilah *Saniri* sebagai suatu istilah Bahasa Seram (*ina-ama*) untuk dewan adat yang dahulu kala duduk dalam suatu pemerintahan. *Negeri* adalah suatu persekutuan masyarakat adat berdasarkan teritorial--geneologis (asal muasal seseorang dapat dilihat dari nama belakangnya; patriarki). Oleh sebab itu, *saniri negeri* merupakan satu institusi musyawarah rakyat yang didalamnya berkumpul prangkat-perangkat adat yang menetapkan aturan-aturan adat dan agama dan memutuskan perkara-perkara yang berhubungan dengan masalah adat dan sosial budaya. Saat ini posisi adat yang mangatur hak-hak anak *negeri* dan bukan anak *negeri*(baca: kelompok migran) dikuatkan oleh Perda Provinsi No. 14 Tahun 2005 tentang penetapan kembali *negeri* sebagai kesatuan masyarakat hokum adat dalam wilayah pemerinatahan Provinsi Maluku.

Perda ini sangat berimplikasi dalam hubungannya dengan warga Maluku keturunan Buton terbatas dalam akses terhadap partisipasi politik dan hak-hak sebagai masyarakat sipil. Orang Buton tetap dianggap sebagai "warga keturunan" atau "pendatang" meskipun mereka lahir dan besar di Maluku. Terlebih lagi, banyak warga keturunan Buton di Maluku tidak pernah menginjakkan kaki di Buton. Mereka hanya mengenal Buton sebagai kampung leluhur dan sudah tidak mengenal kebudayaan Buton. Dalam ketentuan adat *negeri*, warga keturunan Buton hanya diberikan hak untuk mengelola atau hak pakai atas tanah yang ditempati dan dijadikan sebagai lahan perkebunan. Bahkan, di beberapa dusun mereka dilarang untuk menanam tanaman jangka panjang karena sewaktu-waktu, lahan tersebut akan diambil oleh

salah satu anak negeri (marga kuasa) yang menjadi pemilik lahan tersebut. Sehingga dalam hubungan atas akses lahan, warga Maluku keturunan Buton hanya sebagai pengelola atau penyewa tanah adat dari raja-raja *negeri*.

Salah satu ciri yang membedakan migran Buton dengan migran lain (Bugis, Jawa, dan lain-lain), orang Buton selalu menempati kampung (dusun) secara kelompok (komunitas). Sehingga tidak jarang kita menemui nama-nama dusun atau kampung di Maluku mirip namanya dengan kampung-kampung di Pulau Buton seperti Kampung Siompu dan sebagainya. Dengan menempati wilayah yang berstatus dusun, otomatis mereka hidup dibawah control raja-raja *negeri.* Padahal secara wilayah dan jumlah penduduk, wilayah yang ditempati oleh orang Buton sangat layak secara hukum nasional sebagai negeri atau desa. Namun adat lokal yang begitu kuat, upaya pemekaran dari dusun menjadi desa atau *negeri* tidak pernah terwujud dan mendapat tantangan dari elit lokal di Maluku.

Dalam interkasinya dengan orang Maluku, posisi 'orang Buton', dalam beberapa makna, sangat ambigu. *Pertama*, sewaktu di Maluku mereka sering dipandang sebagai bukan orang Maluku; karena orang yang lahir di Buton dan bermigran di Maluku.*Kedua*, mereka bisa disebut warga Maluku keturunan Buton adalah orang yang lahir dan besar di Maluku tetapi leluhur mereka dari Buton. Dan ketiga, "menjadi orang Maluku" merupakan orang keturunan Buton yang lahir dan besar di Maluku dan telah menikah dengan anak *negeri* atau menjadi Kristen seperti agama anak *negeri* di beberapa *negeri* Kristen di Maluku. Ambiguitas dalam hal identitas etnik atau kesuku-bangsaan membawa akibat bahwa masa lalu dapat memberi struktur pada pemahaman-pamahaman tentang masa kini secara beragam. Pada saat yang sama, ambiguitas ini menjadi tantangan dalam kehidupan orang Buton di Maluku dalam kehidupan sehari-hari di Maluku karena adat di Maluku masih menempatkan orang Buton sebagai warga pendatang atau "bukan anak *negeri*".

Penutup

Kehadiran orang Buton di Maluku telah mewarnai dan menopang struktur sosial dan ekonomi bagi di Kepulauan Maluku. Perdagangan rempah merupakan daya tarik awal terjadinya migrasi orang Buton ke Kepulauan Maluku, dengan tujuan utama Ambon. Pola migrasi ke Ambon sejak abad ke-17 mengikuti arah angin musim. Pada musim barat, perahu dan orang Buton ke timur, dan kembali ke Buton dengan angin musim timur. Pada pertengahan abad ke-20, arah angin musim bukan lagi penentu utama arah migrasi, melaikan oleh musim panen rempah (khususnya cengkih). Sarana yang digunakan selain perahu layar motor, juga kapal laut (PELNI). Mereka kembali ke Buton setelah musim panen.

Hubungan awal Buton dengan Maluku (Pulau Seram) disimpan dalam memori kolektif masyarakat dengan dua tokoh utama dalam ceritanya yakni La Ode Wuna dan Kapita Sampela, keduanya menjadi Raja Kerajaan Sahulau. Menurut tradisi lisan penduduk Seram, Kerajaan Sahulau adalah kerajaan tertua dan penguasa utama di Pulau Seram. Padunya dua tokoh Buton dengan raja dan penduduk Sahulau menandai hubungan antara kedua pihak, sebagai modal budaya dan strategi adaptasi migran Buton di Seram Barat.

Pelayaran rempah secara langsung telah mewariskan komunitas Buton di Maluku. Dalam upaya adaptasinya dengan lingkungan lokal, orang Buton membuat marganya dari nama orang tua (ayah atau kakek), seperti juga dilakukan oleh "orang negeri". Selanjutnya, mereka hidup di tengah lingkungan penduduk lokal dengan cara *pianapiara,* terutama bagi

yang menempuh studi di luar kampung "Buton" Seram Barat. Dalam bidang ekonomi, pedagang Buton banyak beraktivitas di Pasar Mardika dan Batumerah. Pasca konflik Ambon 1999, berkembang jalur pelayaran dan perdagangan Buton dari Seram Barat ke Kota Ambon, yakni melalui Pelabuhan Tahoku di Hila-Kaitetu, Kabupaten Maluku Tengah. Jalur itu kemudian diikuti oleh kapal dan penumpang dari Desa Luhu (daerah "orang negeri').

Dalam interkasinya, warga keturunan Buton di Maluku masih diposisikan sebagai bukan anak *negeri,* sehingga ada hambatan dalam akses ruang-ruang tertentu meskipun tidak bisa dipungkiri bahwa peran warga keturunan Buton di Maluku sangat penting dalam rona perekonomian. Sebagai harapan, hendaknya perlu ada re-definisi tentang status kelompok migran di Kepulauan Maluku sebagai pemberian ruang kultural dalam bingkai ke-Indonesia-an yang multikultural.

Pustaka

Bartels, D. (2000) 'Your God is No longer Mine: Moslem-Christian Fratricide in the Central Moluccas (Indonesia) After a Half-Millennium of Tolerant Co-Existence and Ethnic Unity'. Diakses dari www.maluku.org/hain/english.

Hamid, Abdul Rahman (2013) *Sejarah Maritim Indonesia.* Yogyakarta: Ombak.

Hamid, Abdul Rahman (2015) "Pengalaman, Ingatan, dan Sejarah: Kisah Empat Pelaut Buton", *Jurnal Sejarah dan Budaya Walasuji.* Vol.6 No.1, Juni. Makassar: BPNB Makassar, h1-15.

La Malihu.

_____ (1998) *Buton dan Tradisi Maritim: Kajian Sejarah tentang Pelayaran Tradisional di Buton Timur 1957-1995.* Tesis Megister. Jakarta: Universitas Indonesia.

Renyaan, K. (2016) *Budaya Maritim Migran Buton di Pantai Barat Seram 1942-2002.* Tesis Magister. Makassar: Universitas Negeri Makassar.

Tahara, Tahara. dkk. (2015) *Nilai Budaya Bahari Sabangka Asarope: Tradisi Pelayaran Orang Buton.* Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.

Tahara, Tahara (2014) *Melawan Stereotip: Etnografi, Reproduksi Identitas, dan Dinamika Masyarakat Katobengke Buton yang Terabaikan.* Jakarta: KPG.

Tahara, Tahara (2016) "Pelayaran Tradisional Orang Buton dan Kebijakan Poros Maritim Indonesia", *Jurnal Budaya dan Masyarakat.* Vol. 18 No.3, h.353-367.

Zahari, Abd. Mulku (1977) *Sejarah dan Aday Fiy Darul Butuni Jilid 1.* Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Zuhdi, Susanto (2014) *Nasionalisme, Laut, dan Sejarah.* Depok: Komunitas Bambu.

Pajak: Pilihan Jaminan Konsumsi Rumah Tangga Petani Sagudi Desa Sungai Tohor

M.Rawa El Amady
Pascasarjana STIKES Hangtuah Pekanbaru
mrawaelamady@gmail.com

Abstrak

Studi ini merupakan kelanjutan studi sebelumnya tentang budaya hutang dan institusi sosial-ekonomi yang berperan untuk menjamin kelangsungan konsumsi rumah tangga pedesaan. Pada studi ini area studinya adalah petani sagu di Desa Sungai Tohor yang berbatsan langsung dengan Selat Melaka. Tahun 2016, Desa Sungai Tohor merupakan fokus utama programrestorasi gambut, tetapi ditengah gencarnya masuk program dan pejabat mulai dari Presiden RI, kementrian Lingkungan Hidup dan Kehutanan justeru kemiskinan meningkat. Pada tahun 2015 jumlah rumah tangga miskin mencapai 30 rumah tangga, namun jumlah tersebut meningkat menjadi 50 rumah tangga pada tahun 2016. Atas dasar itu, maka penelitian ini menjawab pertanyaan apakah yang menjadi jaminan kelangsungan konsumsi rumah tangga di Desa Sungai Tohor? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, penulis melakukan studi perpustakaan, tinggal di rumah warga, beridialog dengan warga di warung-warung dan mesjid, mengamati rumah tangga petani sagu dan pemilik kilang sagu, mewawancarai 13 informan yang merupakan tokoh masyarakat, aparat desa masyarakat umum dan pemilik kilang sagu, dan pekerja di kilang sagu. Analisis data menggunakan analisis konsumsisubsisten. Studi ini melaporkan bahwa terdapat perbedaan makna tokedi Desa Sungai Tohor dengan makna toke di desa penelitian sebelumnya. Toke merujuk kepada aktivitas *pajak* (ijon) antara petani sagu dengan pemilik kilang sagu untuk memenuhi konsumsi massal. Berbeda dengan toke, konsep hutang melalui *pajak* ini bersifat ekonomi rasional. Konsumsi yang mengandalkan pajak dan dilakukan berulang-ulang merupakan pintu masuk berpindah tangannya kebun sagu dari petani ke toke pemilik kilang sagu. Selain itu, pegerseran makna toke di desa ini menyebabkan hilangnya fungsi jaminan konsumsi harian ruamah tanggasubsisten, toke hanya berperan untuk konsumsi massal. Satu-satunya penjamin konsumsi rumah tangga adalah keluarga. Sedangkan pemilik kilang sagu masih mempertahankan konsep toke sebagaimana toke di desa penelitian sebelumnya. Tokelah yang menjamin kepastian kilang agar tetap beroperasi termasuk jaminan pasar dan pinjanan uang. Penelitian ini berkesimpulan bahwa perubahan pola hubungan toke dengan klien (petani) tidak linear tetapi mengambil bentuk pada kondisi sosial-ekonomi lokal. Penelitian ini menjadi penting bagi program pembangunan pedesaan bahwa pendekatan konsumsi dan kelembagaan sosial-ekonomi lokal perlu menjadi perhatian penting dalam merencanakan dan mengimplementasi program pedesaan.

Kata kunci : institusi sosial-ekonomi pedesaan, konsumsi subsisten, dan *pajak*

Latar Belakang

Desa Sungai Tohor di Kecamatan Tebing Tinggi Timur Kabupaten Meranti Provinsi Riau, sebagai desa yang berbatasan dan terhubung langsung dengan laut karena berada di hamparan Selat Melaka. Namun desa-desa di Kecamatan Tebing Tinggi Timur terutama Desa Sungai Tohor, secara ekonomi tidak terlibat langsung dengan sumber daya laut. Sungai Tohor sangat bergantung pada sagu, sedangkan 10 desa lainya bergantung pada karet, kelapa dan pinang. Bergitu juga dalam hal institusi ekonomi, desa-desa pesisir pantai dan aliran sungai umumnya terdapat toke sebagai institusi sosial-ekonomi yang berperan penting. Desa Sungai Tohor merupakan desa pesisir yang tidak bergantung pada laut, melainkan ke daratan.

Tahun 2016, Desa Sungai Tohor menjadi titik awal gerakan restorasi gambut. Berbagai program pembangunan masuk dari berbagai pihak, pemerintah, NGO, luat negeri dan universitas. Berbagai pejabatan sudah masuk ke Desa Sungai Tohor, bahkan Presiden Jokowi dan Menteri Kehutanan dan Lingkungan Hidup juga sudah menjejakkan kakinya di Desa Sungai Tohor yang kini menjadi ibu kota Kecamatan Tebing Tinggi Timur. Menarik untuk menjadi perhatian bahwa kedatangan pejabat dan program pembangunan belum menyentuh aspek peningkatan kesejahteraan masyarakat. Tahun 2015 terapat 30 rumah tangga miskin, angka tersebut meningkat menjadi 50 rumah tangga pada bulan April tahun 2016[17]. Fenomena tersebut di atasmenjadi sangat menarik, karena di satu sisi program pemerintah banyak yang masuk ke desa, sagu menjadi pusat perhatian pemerintah, disisi lain dalam setahun terjadi peningkatan jumlah rumah tangga miskin yang sangat signifikan.

Pertanyaandan Tujuan Penelitian

Pada desa-desa pesisir dan aliran sungai umunya tersedia institusi ekonomi yaitu toke sebagai penjamin kelangsungan konsumsi. Ketersediaan kelembagaan jaminan ekonomi pedesaan di pedesaanmenyebabkan hukum *produksi sama dengan konsumsi* berlaku terbalik yaitu *konsumsi sama dengan produksi* bahkan peningkatan konsumsi tidak secara otomatis meningkatkan produksi. Konsumsi bisa meningkat, tetapi produksi tetap atau tidak meningkat bahkan bisa berkurang karena faktor alam seperti kemarau panjang, musim penghujan dan banjir dan krisis krisis yang lainnya (Amady, 2014). Berdasarkan konstruksi teoritis tersebut maka tulisan ini menjawab pertanyaan berikut; Apakah yang menjadi jaminan konsumsi rumah tangga petani sagu di Desa Sungai Tohor? Artikel ini bertujuan untuk mengetahui pola-pola jaminan konsumsi masyarakat Desa Tohor untuk peningkatan kesejahteraan rumah tangga.

Kajian Perpustakaan

Teori Konsumsi Pedesaan Subsisten

Teori ekonomi subsisten dari Chayanov dan Elism yang mengedepankan prinsip *labor consume balance* ternyata belum dijumpai di Riau dan sebagian Sumatera sebab di Riau dan desa nelayan tersedia jaminan konsumsi berkelanjutan oleh institusi ekonomi pedesaan yaitu *tok*e. Walaupun prinsip konsumsi berlebih, dimana hasil produksi berlebih dikonsumsi secara langsung tetap dijumpai di Riau. (Amady, 2014). Dengan demikian, maka Temuan Dove (1985) di Kalimantan, Brewer (1985) di Bima, Schefold (1985) bahwa jumlah produksi bukan hanya menentukan konsumsi tetapi juga menentukan jam kerja juga tidak berlaku untuk di pedesaan di Riau.[18]

Konsumsi pedesaan Riau terbagi menjadi beberapa pola, *pertama*, jaminan konsumsi tahunan yang diimplementasikan melalui produksi tahunan berupa berladang dan bersawah. Berladang berpindah-pindah dengan tanaman utamanya adalah tanaman padi yang

[17]Meskipun data tersebut belum diverifikasi, tetapi melalui wawancara ke berbagai pihak semua menyatakan informasi bahwa 50 rumah tangga miskin di Desa Sungai Tohor.

[18]Jika kerja dalam 60 jam cukup untuk konsumsi sebulan maka dalam sebulan mereka hanya bekerja selama maksimal 60 jam, Sebaliknya, jika produksi selama sebulan tidak mencukupi konsumsi minimum rumah tangga, maka total konsumsi akan diminimalisir, jam kerjapun semakin banyak

dikerjakan setahun sekali. Begitu juga bersawah dengan menanam padi yang dilakukan setahun sekali untuk memenuhi jaminan kebutuhan konsumsi tahunan. Panen padi tidak mampu menjadi jaminan makan setahun maka jaminan tersebut dialihkan ke institusi toke. (Amady, 2014)

Adapun beberapa konsumsi massal sebagai berikut;*a)*. suatu massa tertentu terjadi penurunan harga komoditas,gelombang besar atau terjadi persitiwa alam atau kepala rumah tangga sakit keras; *b).* hari-hari besar agama seperti hari raya Idul Fitri, Idul Adha, muharam atau hari-hari besar adat. Pada hari itu semua masyarakat memaksimalkan konsumsi untuk merayakan hari besar tersebut sampai tiga hari. Selain biaya untuk makan juga pembelanjaan tahunan berupa pakaian dan penghiasan rumah; *c).* perayaan perkawinan, kelahiran anak, tujuh bulanan, kematian dan lainnya. Sumber konsumsi tersebut biasanya berasal dari harta kekayaan berupa tanah, kebun dan binatang ternak yang dijual dan berhutang pada toke (tauke) dan juga pemberian dari anggota komunitasnya;*d).* ada sebagian kecil dari keluarga yang ingin memperbaiki hari tuanya melalui pendidikan. Anak yang sekolah memerlukan dana besar apalagi kalau sampai kuliah di perguruan tinggi. Sumber biayanya kekayaan berupa tanah, kebun, ternak dan perhiasan dan meminjam uang ke toke;

Kedua, jaminan konsumsi harian. Sumber utama jaminan harian adalah toke.[19] Konsumsi rumah tangga pedesaan di Riau sepenuhnya dijamin oleh toke melalui hutang.Hasil produksi mingguan atau bulanan berupa hasil getah karet, sawit atau hasil alam lainnya, termasuk ikan diserahkan langsung ke toke sebagai jaminan konsumsi berikutnya. Selain bertumpu pada toke, warga juga melakukan aktivitas produksi meneres pohon karet, balak, rotan, damar dan semua kekayaan hutan sebagai aktivitas bulanan. Menanam sayuran, menangkap ikan dan aktivitas harian lainnya, seperti memetik sayuran liar.

Ketiga, jaminan konsumsi sosialdankeluarga. Rumah tangga desa di Indonesia menyediakan secara khusus hasil produksi untuk konsumsi sosial, terutama berbagi dengan sanak saudara yang sudah berbeda rumah, gotong royong untuk biaya pesta pernikahan, kematian, kelahiran, pendidikan dan hari lebaran. Konsumsi ini merupakan rangkaian produksi karena rumah tangga yang terlibat pada konsumsi sosial tersebut dikembalikan lagi dalam bentuk yang sama ketika rumah tangga tersebut memerlukan sumber konsumsi massal.

Konsumsi sosial cenderung berupa pengalihan tenaga kerja dari tenaga kerja rumah tangga menjadi tenaga kerja desa yang juga tidak dibayar. Pengalihan tenaga kerja ini diimplementasikan melalui sistem tolong menolong atau gotong royong (Sayogio dan Pudjiwati 1996). Tolong-menolong dilakukan antar petani yang bertetangga atau satu kelompok usaha atau kerabat dekat.

Toke Sebagai Jaminan KeberlanjutanKonsumsi

Toke yang dimaksud pada tulisan ini adalah toke sebagai pedagang, kreditor dan pengumpul yang secara aktif menyediakan fasilitas hutang kepada rumah tangga petani dan nelayan.

[19]Toke, secara historis sudah sejak abad ke 18 bahkan mungkin sebelumnya tauke sudah hadir di komunitas maritim (nelayan). Jadi sudah sangat mendarah daging pada masyarakat pesisir dan aliran sungai (maritim). Sedemikian lamanya bertahan sistem ini, menandakan bahwa nilai-nilai tauke sudah turunkan secara turun menurun dan sudah menjadi nilai dan norma yang dipatuhi (Amady, 2014)

Posisi toke menguasai sumber daya ekonomi dan membangun jaringan pasar yang lebih luas.Toke merupakan institusi sosial-ekonomi[20] di desa yang mengatur proses produksi, distribusi dan konsumsi, di mana aktivitas ekonomi di desa berpusat pada toke. Toke adalah institusi ekonomi desa sebagai penjamin kelangsungan konsumsi rumah tangga petani atau nelayan pada musim penghujan atau gelombang laut besar[21] yang menjalankan perniagaan; sebagai *pedagang,* toke menjual kebutuhan harian kepada masyarakat desa secara hutang; sebagai *pengumpul,* tokeme mbelihasil pertanian untuk dijual ke pasar; dan sebagai *kreditor* toke meminjamkan uang kepada warga desa.

Mekanisme jaminan toke ke warga di desa melalui hutang. Toke menyediakan fasilitas hutang bagi setiap warga desa, baik melalui barang maupun uang tunai. Ketika seseorang, telah mendapat fasilitas hutang maka secara otomatis mendapat fasilitas jaminan konsumsi selama masih mempunyai hutang. Hutang menjadi tanda pengikat kewajiban toke memenuhi kepastian jaminan konsumsi rumah tangga di desa. Berhutang ke toke sangat mudah dan simple tanpa syarat, tanpa jaminan, tanpa pecatatan, tidak ada waktu jatuh tempo dan tidak harus dilunaskan, yaitu harus dipercaya oleh toke. Untuk mendapat kepercayaan dari toke diperlukan kepemilikan perangkat produksi berupa kebun atau kapal tangkap, atau menjadi pekerja di kebun atau kapal tangkap milik toke.

Toke sendiri tidak menginginkan hutangnya lunas. Hutang bagi toke merupakan mekanisme transaksi yang mengikat, di mana hasil produksi petani diharuskan dijual ke toke sebagai alat pembayar hutang dengan harga ditentukan secara sepihak oleh toke. Bagi toke semakin banyak rumah tangga berhutang semakin besar aset dan semakin besar keuntungan. Seorang toke dinyatakan berhasil jika semakin banyak jumlah piutang kepada rumah tangga di satu desa.. Jika toke sudah tidak bisa lagi memberi hutang kepada rumah tangga di desa, maka secara otomatis toke akan bangkrut dan piutangpun tidak dapat ditagih.

Prosedur Pengambilan data.

Penelitian ini dilakukan selama dua bulan, pada bulan April dan Mei 2016. Untuk mendukung data yang diperoleh melalui kajian perpustakaan, penulis tinggal di rumah penduduk, mengamati aktivitas di desa, berdialog dengan masyarakat secara informasi di warung - warung, di mesjid dan tema-tempat publik sebagai upaya pengamatan dan partisipasi pada kegiatan sosial di desa. Penulis juga mewawancarai 13 orang informan terdiri dari tokoh masyarakat, aparat desa, dan masyarakat umum yang dipilih secara acak dan bola salju berdasarkan informasi yang didapat dari informan yang diwawancarai sebelumnya. Selain itu, penulis juga masih terhubung dengan informan melalui telepon untuk melengkapi data dan klarifikasi data yang sudah diperoleh. Data yang diperoleh dari observasi dan wawancara tersebut dikontruksi secara diskriptif yang melibatkan teori-teori yang terkait dan data skunder. Selain Desa Sungai Tohot, empat desa lain dikunjungi dan berdiskusi dengan warga

[20]Koentjaraningrat (1987) mengemukakan bahwa lembaga sosial merupakan satuan norma khusus yang menata serangkaian tindakan yang berpola untuk keperluan khusus manusia dalam kehidupan bermasyarakat. Saya menyebut toke sebagai institusi ekonomi karena toke bukan sebagai orang atau hubungan antar orang tetapi merupakan sistem nilai bersama yang mengatur prilaku dan tata cara pertukaran konsumsi dan produski di desa yang bisa diisi oleh siapa saja, jadi institusi di sini bukan badan, dan bukan organisasi yang berupa wadah.

[21] Definisi tersebut diinspirasiolehkonseptokeyangdisampaikanSyamsulbahri, (1996) padamasyarakatnelayan di mana taukemenjalankanperniagaanmeliputipedagang, pengumpuldankreditor.

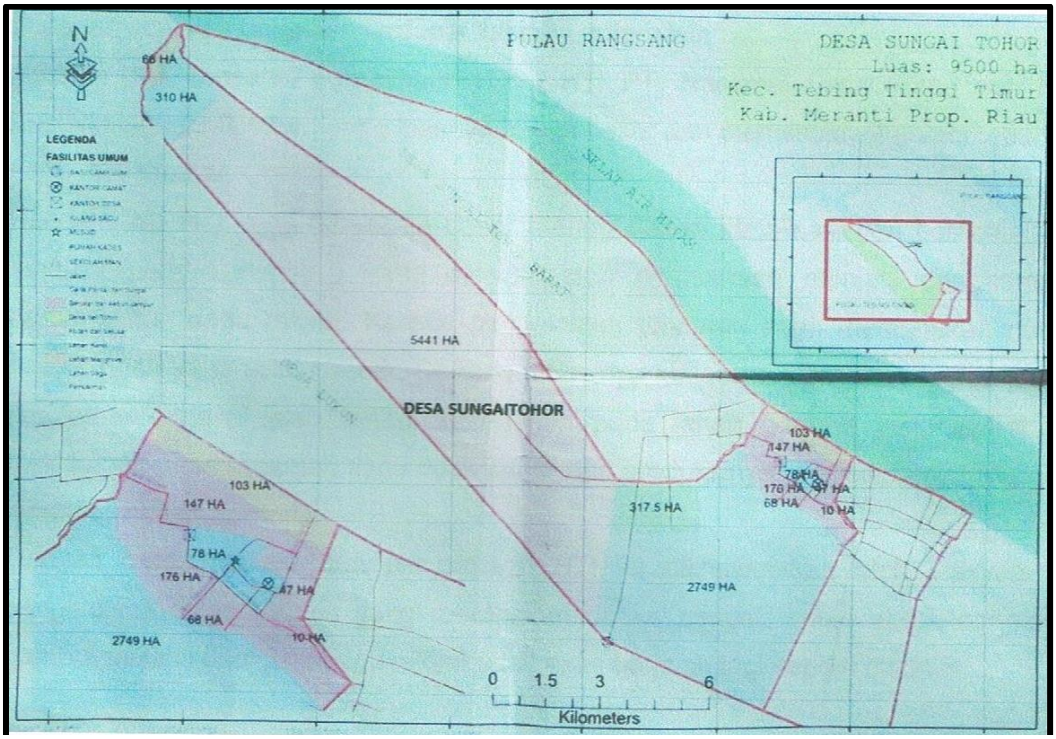
yang dijumpai di kedai-kedai minum dan tokoh masyarakatnya untuk sebagai pembanding dan validasi.

Temuan Penelitian

Gambaran Umum Desa Sungai Tohor[22]

Desa Sungai Tohor merupakan satu diantara 10 desa[23] di Kecamatan Tinggi Timur, Kabupaten Meranti Provinsi Riau dan merupakan ibu kota kecamtan.

Peta 1 : Peta Wilayah Desa Sungai Tohor



Sumber : Profil Desa Sungai Tohor

Tahun 2012 Desa Sungai Tohor dimekarkan menjadi desa Sungai Tohor dan Desa Sungai Tohor Barat dengan pembatas wilayahnya adalah Sungai Tohow.Tahun 2015 jumlah penduduk 1.273 jiwa dari 337 kepala keluarga, 665 lelaki dan 608 perempuan rata setiap KK terdiri dari 4 anggota rumah tangga. Dari jumlah tersebut 1.249 jiwa suku Melayu, 9 Suku Jawa, 5 Suku Batak, 3 suku minang dan 7 suku lainnya. Semuanya penduduk bergama Islam. Masih terdapat 5 orang butuh huruf, 34 orang putus sekolah, 490 orang tamat sekolah dasar, 181 sekolah menengah (SMP), 206 tamat SMA, 7 tamat diploma, 56 orang tamat S-1, dan 2 orang taman S - 2. Kompsosi pendidikan juga tergambar di pekerjaan, 18 orang pegawai negara (ASN), 117 buruh /karyawan, 46 tenaga honorer, 21 pedagang, dan 340 petani.

[22] Sebagian besar sumber datnyadikutip dari profil Desa Sungai Tohor tahun 2015

[23]Adapun wilayahnya terletak di Pulau Tebing Tinggi bagian timur yaitu Sungai Tohor, Sungai Tohor Barat, Teluk Buntal, Kapau Baru, Batin Suir, Lukum, Tanjung Sari, Nipah Sendanu, Sendanu Darul Ihsan, dan Tanjung Gadai. Desa Sungai Tohor merupakan ibu kota Kecamatan Tebing Tinggi Timur, Kabupaten Kepulauan Meranti

Penghubung satu-satunya antara Desa Sungi Tohor adalah tranformasi laut, meskipun secara terbatas juga menggunakan sepeda motor.

Desa ini merupakan penghasil utama sagu terbesar di kecamatan Tebing Tinggi Timur, dengan 14 kilang sagu, dengan produksi 7.200 ton per tahun atau senilai Rp. 1.290.000.000,- selain menghasilkan tepung sagu bahas tersebut juga menghasilakan sagu olahan berupa kerupuk sagu, Sagu mutiara Sagu, lemak, Mie. Ekonomi di Desa Sungar Tohor juga ditopang oleh sumber lain 1 mesin gilang padi, 3 buah kilang batu bata, 1 buah kilang perabot. Dari 9500 ha lahan, terdapat 200 Ha lahan padi ladang, 1.20 hektar kebun karet dan 2650 hektar kebun sagu, 2 hektar kebun kelapa dan 3 hektar pinang.

Sagu Di Sungai Tohor

Tahun 1985, masyarakat mulai membangun sagu dengan rata-rata 1,5 hektar per rumah tangga. Tahun 1990 menunjukkan berhasil masyarakat berhenti menanam padi beralih ke sagu. Tahun 1995, sekretaris desa mendapat bantuan mesin pengolahan kilang sagu melalui dana BANPRES (Bantuan Presiden). Sejak itu kilang sagu berkembang di Desa Sungai Tohor hingga 14 Kilang Sagu walau yang aktif hanya 13.. Meskipun tepung sagu basah masih tetap dijual ke toke di luar desa untuk di pasarkan di Malaysia. Adapun 13 toke sagu adalah Amrizal, Dedi, Izam, Zamhur, Endi, Cek Manan, Abdul Jalil, Moher, Wak Nong, Arif, P2K, Azmi dan Mustofa.

Pada tahun 1995 semua rumah tangga memiliki kebun sagu paling minimal 1,5 hektar karena ada pembagian bibit sagu untuk seluruh rumah tangga dan warga masih bisa membuka lahan karena belum hadir perusahaan swasta nasional di kawasan perladangan mereka. Namun sekarang, data desa tahun 2015 menunjukkan bawah terdapat 30 rumah tangga yang tidak memiliki kebun sagu dan kebun karet. Jumlah tersebut meningkat menjadi 50 rumah tangga pada tahun 2016.

Pohon sagu bagi masyarakat Sungai Tohor merupakan tanaman tabungan (saving) untuk konsumsi massal seperti untuk perayaan pesta pekawinan atau pernikahan, kelahiran, untuk biaya berobat, untuk sekalah anak, dan biaya syukuran lainnya. Untuk pemenuhan kebutuhan harian, dan mingguan rumah tanga tersebut sekitar 150 orang bekerja di kilang-kilang sagu di mana kilang sagu beroperasi dua kali sebulan. Selain sebagai buruh, ada juga bekerja meneres getah karet, mengumpul pinang dan buruh harian lainnya. Jumlah petani mencapai 340 jiwa yang merupakan petani karet, sagu dan pinang.

Masyarakat desa pemilik kebun sagu mempunyai beberapa pilihan dalam pengelolaan sagu milik mereka. Pilihan *pertama*, menjual langsung ke kilang sagu dihitung berdasarkan ketinggian sagu yang berpengaruh terhadap jumlah tual sagu yang dihasilkan. Satu tual sagu Rp.50.000,- sebatang sagu bisa menghasilkan 10 sampai 12 tual jadi harga sebatang sagu mencapai 500.00 hingga 600.000 rupiah. Jumlah minimal penjualan batang sagu adalah 40 sampai 120 batang sagu setiap kali jual. Harga sagu di Sungai Tohor dengan harga sagu di Sungai Tohor Barat pertualnya berbeda hingga 10 ribu rupiah hingga 15ribu rupiah, hal ini masuk diakal karena penjual tua sugu di Desa Tohor Barat membawa tual sagunya ke muara sungai untuk dibeli oleh tuake dari Selat Panjang. Perbedaan harga tersebut disebabkan tauke pembeli sagu di Desa Sungai Tohor Barat adalah toke dari luar desa dari Selat Panjang. Pengolahan sendiri ini Pilihan pertama ini hanya dilakukan oleh rumah tangga yang tidak punya hutang atau tidak mendesak.

Kedua, mengolah sendiri di kilang, jika belum mempunyai kilang sendiri warga bisa sewa dari kilang yang sudah sudah ada dengan harga sewa Rp.120.000 per ton sebelum tahun 2016, dan sejak tahun 2016 harga sewa per ton Rp.230.000,- Semua pengilangan mulai dari tebang, pemotongan, pengupasan kulit dan penggiligan dilakukan sendiri oleh penyewa dengan tenaga sekita 15 orang, masing dibayar Rp.110.000 perhari. Setiap kali melakukan proses pengilangan harus minimal mengiling 105 tual sagu atau 36.750 kilo atau 36 ton yang dihasilkan. Para pemilik kilang sagu dan mengelola sendiri sagunya mendapat keuntungan 650 per ton setiap kali giling. Proses pengerjaannya mulai dari tebang hingga ke pengolahan di tepung sagu basah di kilang memakan waktu satu bulan dikerjakan oleh pekerja yang berbeda. Kilang mengelola sagu menjadi sagu tepung basah, lalu dijual ke Asiongtoke besar dari 13 kilang Sagu di Sungai Tohor ke Selat panjang.

Pilihan kedua ini bisanya dilakukan oleh para pemilik kilang yang berjumlah 13 kilang, yang 12 kilang selain memproses hasil sendiri, juga membeli tual sagu dari petani. Bagi mereka yang mempunyai persedian uang terbatas petani sagu tidak memungkinkan untuk mengambil pilihapihan kedua ini, karena memakan waktu yang panjang hingga mencapai sebulan dan harus mengeluarkan biaya terlebih dahulu untuk menggaji buruh, terutama buruh yang meminjam uang untuk konsumsi harian rumah tangga.

Ketiga, sistem pajak, yaitu petani mengijonkan sagunya kepada "toke"[24] untuk memenuhi konsumsi massal berupa biaya sekolah anak, berobat, pernikahan, kematian, lebaran dan dana - dana massal yang mendesak lainnya. Di Desa Sungai Tohor, toke (pemilik kilang sagu) berperannya layaknya sistem ijon (tengkulak). Pola hubungan antara pemilik kilang sagu dengan pemilik kebun hanya dalam bentuk hubungan ekonomi, hutang berdasarkan jaminan ketersedian pohon sagu. Jaminan sosial dan konsumsi harian tidak disediakan oleh tokepemilik kilan sagu. Bagi warga yang membutuhkan uang cepat sementara sagu baru bisa berproduksi satu tahun atau dua tahun bahkan empat tahunmaka pilihan yang diambil petani sagu adalah "memajak" menjual batang sagu dengan harga sekarang per batang. Makin lama sagu bisa ditebang semakin murah harga batang sagu tersebut. Akumulasi kebutuhan massal warga menyebabkan berpindahnya kebun sagu warga kepada pemilik kilang sagu (toke sagu).

Proses pajak dapat gambarkan sebagai berikut, ketika tahun ajaran tiba seorang ayah dari anak yang akan bersekolah mendatangi toke untuk menjual sagunya yang belum layak di panen. Lalu toke bersama pemilik sagu melihat sagu yang akan dijual dengan maksud menentu harga jual berdasarkan lamanya sagu itu bisa di panen. Setelah disurvey ternyata sagunya baru bisa dipanen setahun kemudian, maka ditetapkan harga perbatangnya 50 ribu lebih rendah dari yang berlaku dipasaran. Jika harga dipasaran Rp. 300.000,- perbatang maka harga sagu yang baru bisa dipanen setahun kemudian dihargai Rp.250.000,- per batang. Pengurangan 50 ribu rupiah berlaku setiap kelipatan tambahan tahun bisa dipanen. Jika sagu yang dijual baru bisa dipanen dua tahun kemudian maka harga satu batang sagu turun

[24] Konsep toke di Desa Sungai Tohor adalah layaknya pengijon atau tengkulak, petani menjual sagu ketika sagu belum layak panen dengan harga yang murah karena sangat membutuhkan uang. Ijon dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia adalah (1) pembelian padi dsb sebelum masak dan diambil oleh pembeli sesudah masak (2)kredit yg diberikan kpd petani, nelayan, atau pengusaha kecil, yg pembayarannya dilakukan dengan hasil panen atau produksi berdasarkan harga jual yg rendah;

menjadi RP.200.000,- karena sudah dikurangi seratus Rp.100.000,- untuk konpensasi selama dua tahun. Implikasi lain adalah pohon sagu yang belum dijual hanya bisa dijual ke toke tempat sagu dipajak.

Sistem pengurangan harga pertahun 50 ribu rupiah juga berlaku bagi petani yang sudah menjual sagu dengan sistem pajak tetapi sagunya belum tiba masa panen jika petani memajak kembali sagunya. Misalnya, seorang petani sudah memajak 120 batangnya sagunya, masih tersisa 80 batang sagu lagi. Jika waktu untuk panen sagu sudah dipajak adalah dua tahun. Setahun kemudian petani sangat membutuhkan uang untuk sekolah anaknya lalu datang lagi kepada tauke untuk menjual pohon sagu tersisa. Maka 80 batang sagu tersebut dihargai 200 ribu perbatang, dengan pertimbangan sagu yang dijualnya itu baru bisa dipanen setahun kemudian maka harga perbatangnya dikurangi Rp.50.000,- tetapi karena sagu yang dipajak sebelumnya masih belum panen maka petani harus rela menerima harga sagunya dikurangi Rp.50.000,- perbatang. Jika harga Rp.300.00,- per batang, karena dijual dengan sitem pajak selama setahun harga menjadi Rp.250.000,- namun karena petani masih terikat dengan pajak sebelumnya harga perbatang sagu dihargai menjadi Rp.200.000,-

Jika petani masih sangat membutuhkan uang sementara pohon sagu tidak tersedia lagi untuk dipajak, maka pada kebiasaanya yang telah terjadi petani tersebut menjual tanah yang ditanami sagu 200 batang yang sudah sudah dipajak tersebut kepada toke tempat dia memajak dengan harga yang ditetapkan oleh toke. Akumulasi kebutuhan massal warga menyebabkan berpindahnya kebun sagu warga kepada pemilik kilang sagu (toke sagu).Umumnya dari 50 rumah tangga yang dinyatakan miskin tersebut bermula dengan sistem pajak sagu tersebut.

Pembahasan

Toke mengalami degradasi konsep di desa ini, istilah toke masih dipakai tetapi peran dan fungsinya berbeda, istilah toke disematkan untukparaktek ijon melalui sistem *pajak* sagu. Toke hanya bertugas membeli sagu warga dengan sistem ijon, yaitu sagu dijual sebelum masa panen. Konseweksinya harga lebih rendah dari pasaran dan terikat tidak bisa menjual sagu ke toke yang lain. Fungsi jaminan konsumsi tidak dijumpaipada pengetian ini, baik harian maupun konsumsi massal.

Satu-satu institusi sosial yang bertangung jawab terhadap jaminan konsumsi adalah institusi keluarga. Saya menjumpai secara merata bahwa ada semacam kesadaran memori kolektif bahwa seluruh warga desa berasal dari satu keturunan dan mereka merupakan keluarga besar. Kesadaran ini juga yang mendorong mereka memasarkan sagu ke toke di desa saja tidak ke toke lain, sehingga tidak ada satupuntoke dari luar desa yang bisa masuk ke Desa Sungai Tohor untuk tual sagu mereka. Kesadaran memori kolektif ini berimplikasi terhadap harga, meskipun harga yang ditawarkan oleh toke sagu dari luar lebih tinggi tetapi mereka tetap menjual ke toke yang ada di desa.[25] Sebab itu ada perbedaan harga antara 10 ribu rupiah hingga 15 ribu rupiah dengan harga di desa tetangga Sungai Tohor Barat.

Sagu di Sungai Tohor berkontribusi terhadap konsumsi melalui *pertama*, produksi langsung dari kebun petani menjual atau mengiling sendiri hasil kebunnya, dan *pajak sagu*

[25] Meskipun argumentasi ini agak lemah, sebab ada semacam kesepakan yang terikat dengan hukum sosial bahwa tidak boleh menjual sagu ke pihak lain jika sah terikat dengan satu tauke karena *pajak* sagu.

dalam hal ini untuk pemenuhan konsumsi massal. Kebun sagu dari tahun ke tahun akan mengalami peningkatan produksi dengan sekali tanam saja pada tahun kedua peningkatproduksisnya mencapai 200%, perbadingan jika menaman satu jalur sebanyak 120 batang sagu, maka pada panen pertama kali berkisar 120 batang pada saat panen kedua mencapai 300 batang karena perkembangan tunas sagu yang cepat dan banyak.

Kedua, tenaga kerja. Industri sagu di Desa Sungai Tohor membutuhkan sumber daya buruh yang cukup besar. Satu pabrik sagu membutuhkan sedikitnya 9 - 15 tenaga kerja sebagai pekerja buruh harian, untuk menebang, memotong tual, mengupas kulit dan mengolah pohon sagu menjadi tepung sagu basah. Jumlah buruh yang diserap oleh kilang sagu mencapai 117 buruh. Perhitungan jumlah buruh ini tidak termasuk buruh rumah tangga tanpa di bayar dari pemilik kebun.

Bekerja sebagai buruh harian lepas kilang sagu ini bertujuan untuk memenuhi kebutuhan harian. Gaji diterima Rp.110.000,- perhari dengan masa kerja perbulan paling lama 15 hari sebulan, maka nilai penghasilan yang diperoleh setiap bulan diperkirakan Rp.1.500.000,- dengan nilai sebesar itu sudah sudah cukup memadai untuk memenuhi kebutuhan konsumsi harian rumah tangga. Pada umumnya, buruh harian meminjam uang terlebih dahulu sebelum memulai kerja karena tidak tersedia uang untuk memenuhi kebutuhan konsumsi hariannya.

Melalui analisis konsumsi rumah tangga, pemilik sagu yang luas terbatas tidak memungkin menjamin kelangsungan konsumsi rumah tangga di Sungai Tohor sebab;*Pertama*, animo anak-anak yang bersekolah sudah sangat kuat sehingga jumlah lahan sagu terbatas tidak bisa menjamin ketersediaan biaya sekolah anaknya, apalagi anak lebih dari satu.Maka kebijakan yang diperlukan adalah sekolah dijamin oleh negara, semua pembiyaan sekolah anak-anaknya dibayar oleh negara dari sekolah dasar sampai kuliah.

Kedua, biaya berobat. Biaya berobat merupakan sumber kedua yang meintah kepemilikan kebun ke tauke, umumnya warga desa belum memahami makna BPJS(Badan Penyelengaara Jaminan Sosial) kesehatan bahkan mereka juga belum tahu apa itu BPJS kesehatan. Selain itu, tempat untuk berobat cukup jauh dari desa, harus ke Selat Panjang ibu kota kabupaten atau bahkan ke Pekanbaru ibu kota provinsi. Perjalanan tersebut memerlukan biaya sementara tidak tersedia cadangan biaya untuk berobat, untuk itu mereka biasa menjual tanah jika pohon sagu sudah tidak tersedia lagi untuk di *pajak.* Sebab itu, menyediakan fasilitas pengobatan yang memadai di desa atau di kota kecamatan yang bisa dijangkau dengan cepat dan mudah dan dibiaya oleh negara merupakan pilihan penting untuk menopang program sagu bagi restorasi gambut.

Kesimpulan

Penelitian ini berkesimpulan;*pertama*, perubahan pola hubungan toke dengan petani tidak linier tetapi mengambil pola yang sesuai dengan kondisi sosial ekonomi di mana toke tersebut berada. Penelitian singkat ini memberi kontribusi yang bermakna bagi kajian antropologi ekonomi hubungan toke ke warga terjadi perbedaan peran dan fungsinya.

Kedua, penelitian ini melaporkan bahwa tidak semua desa pesisir yang berada bibir laut merupakan desa nelayan, desa-desa di KabpuatenKepualaun Meranti justeru berorientasi ke darat teruama tanaman keras. Sementara potensi laut yang sangat besar belum menjadi

sumber daya ekonomi. Pemerintah perlu mempertimbangan temuan ini agar tidak seragaman dalam menerapkan kebijakan desa-desa pesisir dan melakaukanreorietasi sumber daya keonomi laut yang tersedia, selain daratan.

Ketiga, melihat pentingnya posisi toke sebagai penjamin keberlanjutan konsumsi rumah tangga, maka pemerintah perlu membuat institusi tandingan yang menjalnkan fungsi toke. Institusi di mana yang bertindak sebagai penjual kebutuhan pokok, pembeli produk pertanian masyarakat dan menyediakan jasa peminjaman uang tanpa jaminan dan mudah.

Keempat, perlu upaya melalui kebijakan dan sosialisasi kembali agar sagu menjadi makanan pokok sebagaimana beras. Upaya-upaya mengembalikan sagu sebagai makanan utama memerlukan langkah-langkah yang stategis dan berkelanjutan. Beras bukan satu-satunya makanan pokok melainkan meletakkan sagu sebagai makanan utama selain beras.

Pustaka

Amady, M.Rawa El (2014) Tauke dan Budaya Hutang; Perubahan Sosial-Budaya pada Masyarakat Desa, Yogyakarta, AG Litera dan Padi Institute.

Anderson, Jhon (1924) *Mission to East coastSumatera*, London, Blackwood.

Brewer, Jeffrey D (1985) Penggunaan Tanah Tradisional dan Kebijakan Pemerintah Bima 1925 - 1975, dalam Michael R. Dove (editor) *Peranan Kebudayaan tradisional Indonesia dalam Moderniasi*. PT Midas Surya Grafindo, Yogyakarta.

Chayanov: A.V. (1966) *The TheoryOfPeasantEconomy*, Illonis : Homewood.

Dove, Michael R. (1985) Mitos Rumah Panjang "Komunal" dalam pembangan pedesaan: Kasus Suku Kantu Kalimantan Tengah dalam Michael R. Dove (editor) *Peranan Kebudayaan Tradisional Indonesia dalam Moderniasi.* PT Midas Surya Grafindo, Yogyakarta.

Ellis, Frank (1988) *PeasantEconomics, Farm Households and Agrarian Development* Cambridge Cambridge University Press.

Ever. Hans-Dieter (1991) "Teori Produksi Subsistensi dan Produksi Tak Formal" dalam *Jurnal Antropologi Sosiologi* No.19, Bangi : UKM.

Evers, Hans-Dieter (1993) 'Timbulnya Pedagang Pada Masyarakat Petani: Transmigrasi Jawa Kalimantan', in PlacUtrich *Sosiologi Pertanian*, Jakarta: Yayasan Obor.

Flach, M. (1977) The Yield Potentials of The Sago Palmand Its Realization. *In:* K. Tan (*ed*.). Sago 76 Proc. 1st Int. Sago Symp. 5-7 July 1976. p157-77

Ghee, Lim Teck (1977) *Peasants and Their Agricultural Economy In Colonial Malaya 1874 1941,* Kuala Lumpur: Oxford University Press

GreeenHill, AndewRussell (2006) Food Safety and Security Of Sago Starch In Rural Papua New Guinea, Thesis Doctor of Philopy, school of Veterinary and Biomedical Sciences, James Cook University, Townsville.

Hariyanto, Bambang (2011) Manfaat Tanaman Sagu (*Metroxylon Sp*) Dalam Penyediaan Pangan Dan Dalam Pengendalian Kualitas LingkunganJurnal Teknologi Lingkungan Vol. 12 No. 2 Hal. 143 –152 Jakarta, Mei 2011

Koentjaraningrat (1987) *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta, Rineka Cipta.

Kongkow sambil Ngopi Bareng Nelayan: Sebuah Pendekatan dalam Implementasi Pengelolaan Akses Area Perikanan di Taman Nasional Kepulauan Seribu

Endang Tatang Hidayat
Balai Taman Nasional Kepulauan Seribu
tatanghidayatk31@gmail.com

Abstrak

Taman Nasional Kepulauan Seribu (TNKPs) dan Rare-Indonesia (Rare) bekerjasama menjalankan program Pengelolaan Akses Area Perikanan (PAAP) pada tahun 2014 – 2017. Program ini ditujukan bagi nelayan tradisional yang berdomisili di tiga pulau dalam wilayah SPTN 1 dan SPTN 2: Pulau Kelapa, Pulau Kelapa Dua, dan Pulau Harapan. Tujuan program adalah menjawab permasalahan *open access* yang menimbulkan kompetisi dalam menangkap ikan di antara nelayan kecil. Keterlibatan nelayan secara sukarela dalam setiap tahap program – mulai dari perencanaan, pengembangan rencana kerja dan strategi, serta evaluasi pembelajaran – merupakan tantangan utama, yaitu dengan adanya kebiasaan yang terjadi di masyarakat ketiga pulau, bahwa pertemuan pemerintah identik dengan adanya "*amplop*'. Ketika tidak ada 'amplop' peserta pertemuan jumlahnya sangat kecil, hanya 7 orang. Berdasarkan pengalaman ini, maka direncanakan dan dilakukan cara pendekatan yang berbeda, yaitu dengan meminta tokoh masyarakat mengajak *"kongkow*" atau *"ngopi bareng"* di rumah salah satu nelayan atau rumah tokoh masyarakat sendiri. Hasilnya, nelayan di tiga pulau terlibat aktif dan sukarela dalam program dan berkembang menjadi tokoh penggerak pembangunan di tiga pulau. Melalui Kelompok Peduli PAAP Berkelanjutan, nelayan mengorganisir diri dan menggerakkan sesama nelayan, anggota masyarakat lain termasuk perempuan, untuk menghasilkan berbagai konsensus dalam pengelolaan perikanan.

Kata kunci: partisipasi; pengorganisasian nelayan; perikanan berkelanjutan; Rare-Pride; TURF

Pendahuluan

Taman Nasional Kepulauan Seribu (TNKpS) dan Rare-Indonesia menjalin kerjasama untuk menjalankan program Pengelolaan Akses Area Perikanan (PAAP) mulai tahun 2014 – 2017. Program ini ditujukan bagi nelayan tradisional yang berdomisili di tiga pulau dalam wilayah SPTN 1 dan SPTN 2, yaitu Pulau Kelapa, Pulau Kelapa Dua, dan Pulau Harapan. Secara administratif, ketiga pulau berada di Kecamatan Kepulauan Seribu Utara, Kabupaten Administrasi Kepulauan Seribu, Provinsi DKI Jakarta. Tujuan program adalah menjawab permasalahan *open access* yang menimbulkan kompetisi dalam menangkap ikan di antara nelayan kecil. Elemen utama dalam program ini adalah perancangan dan penetapan PAAP sebagai upaya inovasi dalam pengelolaan perikanan berkelanjutan, dengan pendekatan perubahan perilaku nelayan kecil. Keterlibatan nelayan secara sukarela mulai dari perencanaan, implementasi hingga monitoring merupakan faktor keberhasilan dalam menjalankan program ini.

Kawasan Taman Nasional Kepulauan Seribu (TNKpS) memiliki luas 107.489 Ha sesuai dengan Surat Keputusan Menteri Kehutanan Nomor SK. 6310/Kpts-II/2002 tentang Penetapan Kawasan Pelestarian Alam Perairan Taman Nasional Laut Kepulauan Seribu

yang terletak di Kabupaten Administrasi Kepulauan Seribu, Provinsi DKI Jakarta. Berdasarkan IUCN, kawasan termasuk dalam kategori 2 yaitu Taman Nasional yang berada pada $05^{o}24'$ – $05^{o}45'$ LS dan $106^{o}25'$ – $106^{o}40'$ BT. Kawasan ditetapkan pada 21 Juli 1982 sesuai dengan Keputusan Menteri Pertanian Nomor 527/Kpts/Um/7/1982 tanggal 21 Juli 1982 tentang penetapan Kepulauan Seribu sebagai Cagar Alam dengan nama Cagar Alam Laut Pulau Seribu. Ditetapkan pula beberapa pulau untuk Zona Inti I, Zona Inti II dan Zona Inti III. Penetapan zonasi pengelolaan Taman Nasional Kepulauan Seribu pada tahun 2004 sesuai dengan Surat Keputusan Direktur Jenderal PHKA Departemen Kehutanan Nomor SK.05/IV-KK/2004 tanggal 27 Januari 2004. Penetapan zonasi Taman Nasional terdiri dari zona inti, zona perlindungan, zona pemanfaatan wisata, zona pemukiman.

Taman Nasional Kepulauan Seribu (TNKpS) tersusun oleh ekosistem pulau-pulau sangat kecil dan perairan laut dangkal, yang terdiri dari gugus kepulauan dengan 78 pulau sangat kecil, 86 gosong pulau dan hamparan laut dangkal pasir karang pulau sekitar 2.136 hektar (*reef flat* 1.994 ha, laguna 119 ha, selat 18 ha dan teluk 5 ha), terumbu karang tipe *fringing reef*, mangrove dan lamun bermedia tumbuh sangat miskin hara/lumpur, dan kedalaman laut dangkal sekitar 20-40 m. Terdapat 3 (tiga) ekosistem utama pembentuk sistem ekologis kawasan TNKpS, yaitu hutan pantai, hutan mangrove, padang lamun dan terumbu karang. Secara ekologis ketiga ekosistem utama tersebut merupakan penyangga alami bagi daratan pulau yang memberikan sumbangan manfaat bagi manusia baik secara langsung maupun tidak langsung.

Secara sosial, hubungan masyarakat pulau saling terikat tali persaudaraan satu sama lainnya. Pulau Pemukiman yang berada dalam kawasan Taman Nasional antara lain Pulau Pramuka, Pulau Panggang, Pulau Kelapa, Pulau Kelapa Dua dan Pulau Harapan. Pulau Pemukiman termasuk dalam wilayah Kecamatan Kepulauan Seribu Utara, Kabupaten Administrasi Kepulauan Seribu.

Dari ketiga pulau pemukiman, yang cukup berbeda yaitu Pulau Kelapa Dua. Pulau Kelapa Dua merupakan pulau yang didiami oleh suku Bugis. Hal ini berbeda dengan Pulau Kelapa dan Pulau Harapan, masyarakat yang mendiami pulau tersebut merupakan campuran dari penduduk asli, Tangerang, dll. Dari sisi agama, masyarakat ketiga pulau mayoritas pemeluk agama Islam. Budaya tolong menolong antar sesama masih cukup kental. Hal ini terlihat dari saling menolong apabila salah satu di antara nelayan ada yang akan diturunkan untuk pertama kali, biasanya nelayan akan diundang melakukan doa di kapal.

Mata pencaharian masyarakat Pulau Kelapa, Pulau Kelapa Dua dan Pulau Harapan bervariasi mulai dari Pengawai Negeri Sipil, polisi, karyawan swasta, nelayan, berdagang, pertukangan, dll. Dari berbagai mata pencaharian masyarakat, persentase terbesar yaitu nelayan (Pulau Kelapa 40,06%, Pulau Harapan 37,92%). Jumlah nelayan di Kelurahan Pulau Kelapa sebanyak 875 orang dan Kelurahan Pulau Harapan sebanyak 486 orang. Kelurahan Pulau Kelapa terbagi menjadi 5 RW yaitu RW 01-04 berada di Pulau Kelapa, sedangkan RW 05 berada di Pulau Kelapa Dua. Kelurahan Pulau Harapan terbagi menjadi 3 RW, yaitu RW 01- 02 berada di Pulau Harapan sedangkan RW 03 berada di Pulau Sebira.

Secara umum, usaha penangkapan ikan yang dilakukan oleh nelayan Kepulauan Seribu adalah berskala kecil dengan kapal-kapal ikan yang berukuran lebih kecil dari 30 GT. Laporan Sudin Kelautan, Pertanian dan Ketahanan Pangan (2015) mencatat bahwa terdapat 216 kapal nelayan bermotor (150 unit ukuran 1-5 GT, 61 unit 6-10 GT) di

Kelurahan Pulau Kelapa, dan 160 kapal nelayan bermotor (112 unit ukuran 1-5 GT, 48 unit ukuran 6-10 GT) di Kelurahan Pulau Harapan. Mayoritas nelayan di ketiga pulau ini masuk dalam klasifikasi nelayan kecil menurut UU nomor 45/2009 tentang Perubahan Atas UU nomor 31 tahun 2004 tentang perikanan karena menggunakan kapal perikanan paling besar berukuran 5 GT.

Salah satu alat tangkap yang digunakan oleh nelayan ketiga pulau yaitu pancing (PRA, 2015). Alat tangkap pancing yang digunakan yaitu pancing cumi, pancing kotrek dan pancing dasar. Berdasarkan hasil survey pada Juni 2017, jumlah total nelayan pancing sebanyak 210 orang dengan komposisi 72 orang (34.30%) nelayan Pulau Kelapa, 19 orang (9%) nelayan Pulau Kelapa Dua dan 119 orang (56.70%) nelayan Pulau Harapan.

Terkait perikanan tangkap, jenis ikan yang paling sering diperoleh dengan menggunakan alat tangkap pancing antara lain ikan ekor kuning (*Caesio cuning*) (54.3%) dan cumi karang (*Sepioteuthis lessoniana*) (17.1%). Jenis tangkapan lain nelayan yang diperoleh antara lain ikan kerapu, ikan bentong, ikan kakatua, ikan como, ikan keneke, ikan kwe, dll (Survey KAP Paska Kampanye, 2017). Hasil tangkapan yang diperoleh nelayan umumnya dijual ke pengepul/pelele, pengusaha catering, dan pengecer yang berada di 3 pulau. Selain dijual, sebagian kecil (sekitar 10-20%) hasil tangkapan dikonsumsi oleh nelayan.

Lokasi yang biasa dijadikan tempat penangkapan ikan bagi nelayan 3 pulau antara lain perairan Pulau Panjang Besar, Pulau Panjang Kecil, Pulau Pemagaran, Pulau Genteng Besar, Pulau Genteng Kecil, Pulau Saktu, Pulau Sebaru Kecil, Pulau Matahari, dll (PRA, 2015).

Praktik penangkapan ikan yang terjadi di nelayan Kepulauan Seribu antara lain menangkap ikan di seluruh kawasan Taman Nasional (termasuk Zona Inti dan Zona Perlindungan), alat tangkap yang digunakan lebih dari 1 jenis, menangkap semua jenis dan ukuran ikan (kecil maupun besar), nelayan belum terbiasa mencatat hasil tangkapan serta belum adanya keterlibatan kelompok nelayan untuk mengelola perikanan. Selain itu, nelayan belum terbiasa berorganisasi.

Secara umum, isu permasalahan perikanan di Pulau Kelapa, Pulau Kelapa Dua dan Pulau Harapan antara lain adalah:

(1) Menurunnya hasil tangkapan yang berakibat pada menurunnya tingkat pendapatan nelayan;
(2) Menurunnya ukuran ikan;
(3) Persaingan nelayan lokal dengan nelayan yang berasal dari luar Kepulauan Seribu, maupun nelayan dari dalam kawasan Taman Nasional yang masih menggunakan alat tangkap dan alat bantu yang melanggar undang-undang.

Isu lainnya terkait perikanan yaitu terjadinya kerusakan terumbu karang baik karena aktivitas nelayan maupun aktivitas wisata bahari. Isu lain yang sering menjadi perbincangan di nelayan terkait bantuan pemerintah yaitu bantuan seringkali salah sasaran dan kurang sesuai dengan kebutuhan nelayan.

Berdasarkan hasil survey pada September 2015, dari 210 orang nelayan yang berasal dari 3 pulau, 141 orang (67.1%) menjawab bahwa hasil tangkapan yang diperoleh semakin sedikit. Terkait dengan jarak melaut, 37 orang (17.6%) menjawab lebih jauh dari tahun lalu dan 67 orang (31.9%) menjawab tidak tentu. Dampak yang dirasakan

oleh nelayan lokal saat ini adalah kegiatan penangkapan ikan menjadi lebih jauh dari sebelumnya. "*Untuk saat ini, kita kalo ngelaut tambah jauh. Dulu cukup lempar tangsi (pancingan) di depan dermaga, ikan udah dapat banyak. Sekarang kalo mancing ikan musti jauh, bisa 1-2 jam ke lokasi. Ukuran ikan juga kecil-kecil, agak susah dapet yang gedean. Sekarang mah kadang balik buat BBM aja udah untung, kadang nol*" (Kahar, wawancara mendalam, 2015).

Tantangan dalam Pelibatan Masyarakat

Khalayak sasaran dalam program yaitu nelayan pancing yang berada di 3 pulau yaitu Pulau Kelapa, Pulau Kelapa Dua dan Pulau Harapan. Jumlah nelayan pancing sebanyak 210 orang.

Dukungan masyarakat merupakan salah satu modal penting dalam menjalankan program PAAP di Taman Nasional Kepulauan Seribu. Salah satu dukungan masyarakat yang terlihat selama menjalankan program yaitu adanya keterlibatan nelayan dalam pertemuan- pertemuan untuk menetapkan keputusan-keputusan bersama terkait pengelolaan perikanan bagi nelayan di tiga pulau ini. Beberapa tantangan yang dihadapi pada saat akan menjalankan pertemuan nelayan antara lain:

- Pertemuan identik dengan adanya "amplop";
- Pertemuan harus menyesuaikan ritme kehidupan nelayan;
- Pertemuan nelayan dikaitkan dengan adanya bantuan nelayan yang seringkali kurang tepat sasaran.
- Nelayan memiliki keengganan untuk bergaul dengan nelayan dari pulau lain atau pun untuk berkelompok, karena tidak melihat manfaat dari berkelompok, terutama jika dikaitkan dengan pengelolaan perikanan

Hal ini terkait dengan kebiasaan yang terjadi di masyarakat ke 3 pulau, adanya pertemuan identik dengan adanya "amplop'. Kebiasaan ini tidaklah mudah untuk dihilangkan karena bisa dikatakan sudah mendarah daging di kalangan masyarakat. Pihak pemerintah yang akan melakukan pertemuan biasanya sudah menyiapkan anggaran untuk "amplop" tersebut. Undangan dari pihak pemerintah dilakukan pada jam kerja yang bertempat di ruang kantor.

Pada umumnya, nelayan yang hadir dalam pertemuan tidak terlalu memperhatikan apa yang menjadi pokok bahasan dalam diskusi, yang dipikirkan hanyalah "amplop". Hal tersebut menjadi salah satu tantangan dalam melakukan pengambilan data. Pada awal pertemuan dengan nelayan dilakukan di kantor Seksi Pengelolaan Taman Nasional (SPTN) Wilayah I Pulau Kelapa. Jumlah yang hadir pada saat itu sebanyak 20-25 orang. Pada pertemuan kedua, jumlah yang hadir berkurang, hanya tinggal 7-10 orang. Pertemuan dilakukan pada pukul
10.00 – 12.00 WIB yang diawali dengan disebarkannya undangan dari Kepala Seksi.

Tantangan lain yang dirasakan dalam menjalankan pertemuan dengan nelayan terkait bantuan nelayan. Nelayan mengeluhkan bahwa adanya bantuan seringkali kurang tepat sasaran baik penerima maupun bentuk bantuan yang diberikan. Dalam pertemuan-pertemuan awal program, hal ini selalu muncul dan seringkali berkepanjangan sehingga tujuan pengumpulan data baseline yang penting untuk perencanaan program menjadi tidak tercapai.

"*Kongkow sambil ngopi bareng*" untuk Peningkatan Partisipasi Nelayan

Kongkow merupakan istilah sehari-hari dari warga pulau untuk pertemuan yang dijalankan di kalangan masyarakat nelayan di Kepulauan Seribu, termasuk di 3 pulau. *Kongkow* dilakukan dalam suasana serius tapi santai biasanya sambil menikmati kopi bersama. *Kongkow* merupakan satu cara yang digunakan untuk mengatasi tantangan yang ada.

Kongkow adalah satu cara yang coba dilakukan untuk menghindari pemberian "amplop" dalam pertemuan nelayan dengan menjangkau dan mendekati para nelayan, dalam pola kehidupan kesehariannya. Cara lain untuk masuk dalam pola kehidupan nelayan, adalah dengan mengadakan pertemuan di rumah-rumah nelayan, tidak di kantor pemerintahan. Tempat lain yang dijadikan untuk pertemuan yaitu teras masjid, ruang sekretariat RW dan tempat lainnya yang dianggap memungkinkan untuk dijadikan tempat pertemuan.

Langkah pertama yang dilakukan sebelum melakukan pertemuan kembali dengan nelayan adalah mendekati salah satu tokoh masyarakat. Tokoh masyarakat diminta untuk mengajak *"ngopi bareng"* (bukan pertemuan) di rumah salah satu nelayan atau rumah sendiri (tokoh masyarakat), apabila tidak keberatan. Hal yang dirasa penting untuk dilakukan supaya tokoh masyarakat mau mengajak adalah menawarkan kepada tokoh supaya dalam menyiapkan konsumsi pertemuan dilakukan oleh istrinya sendiri. Tokoh masyarakat merasa senang karena istrinya dipercaya untuk menyiapkan konsumsi pertemuan. Nantinya, tokoh masyarakat tersebut dijadikan salah satu pemengaruh kunci dalam program. Melalui cara-cara ini, jumlah nelayan yang hadir sesuai dengan harapan, tanpa mengeluarkan "amplop", serta secara santai terlibat dalam pembahasan serius terkait pengelolaan perikanan. Dokumentasi salah satu pertemuan nelayan disajikan dalam

Gambar 1. Pertemuan dengan nelayan Pulau Kelapa Dua di teras masjid.

Hal lain yang perlu diperhatikan yaitu pemilihan waktu pertemuan. Berdasarkan hasil observasi "Sehari bersama Nelayan" yang dilakukan pada tahun 2015, nelayan memiliki

waktu senggang pada malam hari dan mulai melakukan aktivitas kembali pada pukul 05.00 WIB. Berdasarkan hasil survei KAP awal (Juni 2017) dan informasi dari nelayan, nelayan libur melaut pada hari Jumat. Libur melaut pada hari Jumat sudah merupakan kebiasaan nelayan di ketiga pulau.

Berdasarkan informasi mengenai pola kehidupan nelayan ini, maka pemilihan waktu untuk mengadakan pertemuan pun mengikuti pola ini. Pertemuan malam hari, biasanya mulai pukul 18.30 WIB (setelah maghrib) dan berakhir pada pukul 21.00 atau 22.00 WIB. Jika, tidak dilakukan malam hari, maka pertemuan dilakukan pada sore hari mulai pukul 16.00 – 17.30 WIB pada hari Jumat. Dokumentasi pertemuan dengan nelayan di Pulau Harapan disajikan dalam Gambar 2.

Gambar 2. pertemuan dengan nelayan di Pulau Harapan.

Terkait tantangan bahwa nelayan mengeluhkan adanya bantuan seringkali kurang tepat sasaran baik penerima maupun bentuk bantuan yang diberikan, maka strategi yang dilakukan adalah menjadikan anggota atau tokoh masyarakat yang dipercaya dan memiliki pengaruh di masyarakat sebagai pembicara dalam berbagai pertemuan selanjutnya.

Terkait dengan pemengaruh kunci, sempat terjadi kekeliruan dalam mengidentifikasi pemengaruh kunci dari kalangan masyarakat nelayan. Pemengaruh kunci yang didekati memiliki cara pandang yang berbeda. Hampir dalam setiap pembicaraan, pembahasan bukan berkaitan dengan nelayan tetapi hal lain, misalnya masalah wisata bahari. Puncaknya, pada tahun 2015 dalam acara Buka Puasa Bersama Nelayan, ternyata yang diundang untuk hadir bukanlah nelayan seluruhnya, tetapi petugas kebersihan. Pemengaruh kunci tersebut merupakan Ketua RW sekaligus koordinator kebersihan (daur ulang sampah). Informasi mengenai pemengaruh kunci diperoleh dari salah satu anggota nelayan dan hasil PRA. Untuk keberlanjutan program, strategi yang dilakukan dengan menidentifikasi kembali pemengaruh kunci yang relevan dengan program

Pembelajaran yang dapat diambil yaitu memverifikasi kembali informasi yang didapatkan dari seseorang maupun dari hasil pertemuan nelayan. Melalui rangkaian

pertemuan awal, terdapat para nelayan yang bersedia menjadi inisiator awal, yang lalu secara sukarela menyatukan diri dalam sebuah kelompok yang dinamakan sebagai Kelompok Peduli PAAP. Keinginan bersama untuk mewujudkan kekompakan warga dari tiga pulau berbeda, merupakan dasar kuat dari pembentukan kelompok ini.

Selanjutnya, dalam membangun kapasitas tokoh masyarakat sebagai fasilitator atau pun narasumber bagi sesama masyarakat, terdapat proses pengembangan diri serta kapasitas berorganisasi bagi para inisiator yang pada tahap awal menyatakan kesediaannya. Langkah awal adalah menjelaskan secara gambling kepada nelayan bahwa penyampaian program tidak ada kaitannya dengan bantuan nelayan.

Gambar 3 Media luar ruang untuk ajakan kongkow

Selanjutnya, pengetahuan mengenai tujuan dan manfaat program, juga bersama-sama merumuskan rencana kerja serta strategi menjangkau masyarakat secara luas, harus dimiliki oleh Kelompok Peduli. Penggunaan media dan kegiatan komunikasi seperti poster, nama warung, umbul-umbul yang memuat pesan-pesan kunci, disertai dengan rangkaian pelatihan dan pendampingan bagi kelompok, juga *kongkow* di antara sesama anggota kelompok merupakan cara-cara yang dilakukan untuk membangun kapasitas pribadi dan kelompok ini. Gambar 3 adalah contoh media komunikasi yang digunakan untuk ajakan *kongkow*. Kelompok difasilitasi untuk bisa melakukan perencanaan serta refleksi dan evaluasi terhadap kegiatan- kegiatan yang sudah dilakukan.

Dari berbagai *kongkow* yang sudah dilakukan sejak tahun 2014 hingga saat ini, para nelayan secara kolektif dan sukarela membangun kesepakatan untuk memperbaiki pengelolaan perikanan mereka. Nelayan juga menggunakan data-data dengan analisis sederhana untuk mendapatkan kesepakatan bersama. Kesepakatan ini antara lain adalah: tujuan pengelolaan perikanan, spesies target, lokasi serta pilihan pengelolaan perikanan.

Tujuan perikanan yang disepakati adalah untuk meningkatkan ketersediaan cadangan ikan untuk konsumsi dan bahan baku produk olahan ikan. Spesies target yang dikelola yaitu ikan ekor kuning dan cumi karang. Lokasi PAAP berada di 3 perairan yaitu perairan Pulau Panjang Besar, Pulau Panjang Kecil dan Pulau Pemagaran seluas 856 Ha. Pengelolaan perikanan yang disepakati yaitu pengaturan alat tangkap, ukuran spesies target yang boleh ditangkap serta pengaturan waktu tangkapan.

Kesimpulan

Pembelajaran yang diperoleh selama memfasilitasi pertemuan dengan nelayan yaitu mencoba menjadi bagian dari khalayak sasaran, mengikuti ritme kehidupan, contohnya melakukan pertemuan pada waktu senggang yang dimiliki oleh khalayak sasaran. Fasilitator harus menjadi pendengar yang baik karena ada kalanya nelayan butuh pendengar untuk dapat mencurahkan kegelisahan yang dialami. Setelah itu, barulah fasilitator berusaha untuk mengembalikan topik pembicaraan sesuai dengan tujuan yang ingin dicapai dalam pertemuan. Menjadikan pembicara yang berasal dari kalangan khalayak sasaran memberikan efek berdaya dan mampu bagi para nelayan jika dibanding pembicara berasal dari kalangan pemerintah atau dari narasumber luar.

Pustaka:

Hidayat, T. (2015) Laporan Participatory Rural Appraisal (PRA). Jakarta: Balai TN. Kepulauan Seribu dan Rare-Indonesia

Hidayat, T. (2015) Laporan Survei KAP, pra-kampanye. Jakarta: Balai TN. Kepulauan Seribu dan Rare-Indonesia.

Hidayat, T. (2015) Laporan Sudin Kelautan, Pertanian dan Ketahanan Pangan, Kepulauan Seribu.

Hidayat, T. (2017) Laporan Survei KAP, paska-kampanye. Jakarta: Balai TN. Kepulauan Seribu dan Rare-Indonesia

PANEL 3
POLITIK IDENTITAS DAN MULTIKULTURALISME

ISIS di Indonesia: Studi tentang Jaringan, Strategi, Kepemimpinan dan Ideologi Jamaah Ansharud Daulah (JAD)
Al Chaidar

Makna Kejahatan Dalam Kebudayaan Indonesia: Studi Tentang Beberapa Perilaku Menyimpang
A. Josias Simon R.

Perempuan, Tradisi Dan Komunitas
Nita Trismaya

'Kerabat' Dan 'Bukan Kerabat' Dalam Narasi Budaya Politik Desentralisasi Di Indonesia
Pangeran P.P.A. Nasution

Observation About Agustusan On Suburb Village: In Changing Under/Between The Dynamics Of Cultural Revival And Islamization
Ryo Araki

The Living Quran: Studi Kasus Tradisi Baraja Mangaji Satahun Quran Di Masyarakat Ampek Angkek Kabupaten Agam Sumatera Barat.
Wirdanengsih

ISIS di Indonesia:
Studi tentang Jaringan, Strategi, Kepemimpinan dan Ideologi Jamaah Ansharud Daulah (JAD)

Al Chaidar
Departemen Antropologi
Universitas Malikussaleh, Lhokseumawe
alchaidar@unimal.ac.id

Abstrak

Negara Islam Irak dan Suriah atau *Islamic State of Iraq and Sham* (ISIS) merupakan kelompok jihadis yang aktif di Irak dan Suriah yang berkembang secara transnasional ke seluruh dunia secara masif dalam waktu yang relatif cepat yang sering menampilkan kekerasan dan kebiadaban serta ketidakpedulian secara brutal. ISIS mengklaim memiliki pejuang dari Inggris, Prancis, Jerman, dan negara Eropa lain, seperti AS, dunia Arab dan negara-negara Kaukakus serta menghipnotis banyak anak muda dari Asia Tenggara, termasuk Indonesia yang sangat menggilai ISIS sekarang ini. Di Indonesia, ekstensi ISIS dipegang oleh Jamaah Ansharud Daulah(JAD). Jaringan teroris yang didirikan di Indonesia itu terdiri dari anggotaanggota dari kelompok Tim Hisbah, Jemaah Islamiyah (JI), Jamaah Ansharut Tauhid (JAT), Mujahidin Indonesia Timur (MIT), dan Mujahidin Indonesia Barat (MIB). Kelompok JAD bertujuan mengirimkan para pejuang untuk bergabung ke dalam ISIS sembari melakukan sejumlah serangan teror di Indonesia. Pemerintah Indonesia sejak Agustus 2014 menolak ideologi dan pengembangan ISIS di Indonesia. Meski demikian, sekitar 1500 warga negara Indonesia telah bergabung dalam kelompok yang menamakan diri mereka Negara Islam atau ISIS. Tulisan ini membahas jaringan, kepemimpinan, strategi dan ideologi JAD dengan menggunakan metode, konsep-konsep dan teori Antropologi. Kontinuitas, dinamika dan perubahan jaringan, kepemimpinan violent intellectual, kemunculan organic intellectual, dan strategi tertutup dan ideologi takfirisme adalah kajian Antropologi yang masih sangat sedikit dielaborasi selama ini.

Kata kunci: ISIS, JAD, terorisme, intelektual kekerasan, intelektual organik

Latar belakang

Penelitian ini bertujuan: (1) mencoba melihat sejauhmana demografi anggota, pendukung, simpatisan ISIS di seluruh Indonesia dengan mengkaji lebih dalam dan lebih detil tentang golongan minoritas Wahabi yang semakin fenomenal ini. (2) Dengan menelisik sejarah lahir Wahabi , doktrin keagamaan yang berkembang di kalangan mereka serta perkembangan komunitas Wahabi atau Salafi Takfiri dalam peta dunia Islam, tergambar bahwa mażhab Wahabi mengalami perkembangan yang signifikan. Pemetaan sejarah komunitas Wahabi akan ditelusuri dari bebera figur utama dan tokoh-tokoh pendukung lainnya di Indonesia. Perkembangan Wahabi terutama setelah revolusi Iraq dan Suriah, demikian pula Sunnī jauh sebelumnya telah berkembang. (3) Penelitian ini secara teoritis akan melihat bagaimana masyarakat Indonesia menerima atau menolak mazhab atau sekte Wahabi. (4) Penelitian ini akan menelusuri wacana atau konsep apa saja yang menarik bagi masyarakat muslim Indonesia untuk menganut mazhab Wahabi , dan (5) bagaimana respon ulama Indonesia (MUI), NU (Nahdlatul Ulama), dan Muhammadiyah serta organisasi atau komunitas ulama lainnya di Indonesia terhadap ISIS.

Negara Islam Irak dan Suriah atau *Islamic State of Iraq and Sham* (ISIS)[26] merupakan kelompok jihadis yang aktif di Irak dan Suriah yang berkembang secara transnasional ke seluruh

[26] Huruf "S" dalam singkatan ISIS berasal dari bahasa arab "al-Sham", yang merujuk ke wilayah Damaskus (Suriah) dan Irak.

dunia secara masif dalam waktu yang relatif cepat yang sering menampilkan kekerasan dan kebiadaban serta ketidakpedulian secara brutal. ISIS dibentuk pada April 2013 dan cikal bakalnya berasal dari al Qaida di Irak (AQI) tetapi kemudian berpecah dan menyempal dari al Qaida. Kelompok ini menjadi kelompok jihad utama yang memerangi pasukan pemerintah di Suriah dan membangun kekuatan militer di Irak. Akan tetapi dalam konteks jihad global, ISIS telah menjadi momok yang mengerikan bagi siapa saja yang bermain dalam wilayah di Timur Tengah yang meliputi Israel, Yordania, Lebanon, wilayah Palestina, dan juga wilayah Tenggara Turki.

Jumlah mereka tidak diketahui secara pasti, tetapi diperkirakan memiliki ribuan pejuang, dan jutaan simpatisan termasuk jihadis asing atau *foreign terrorist fighter*. Banyak analis teroris menyebutkan bahwa ISIS akan menjadi kelompok jihadis yang paling berbahaya setelah al Qaida. Organisasi ini dipimpin oleh Abu Bakar al Baghdadi, menggantikan Abu Umar Al Baghdadi yang tewas oleh gempuran misil militer negara-negara multi nasional. Hanya sedikit yang mengetahui tentang Abu Bakar al Baghdadi, tetapi dia diyakini lahir di Samarra, bagian utara Baghdad, pada tahun 1971. Ia adalah orang yang sangat mengenal jazirah Arab dan menghabiskan masa *formative age*-nya di Iraq, bersekolah dan kuliah serta bergabung dengan pemberontak yang merebak sesaat setelah Irak diinvasi oleh AS pada 2003 lalu. Pada 2010 dia menjadi pemimpin al Qaida di Iraq, salah satu kelompok yang kemudian menjadi ISIS.

Abu Bakar al Baghdadi dikenal sebagai komandan perang dan ahli taktik, analis mengatakan hal itu yang membuat ISIS menjadi menarik bagi para jihadis muda dibandingkan al Qaeda, yang dipimpin oleh Ayman az Zawahiri, seorang teolog Islam. Ahli strategi ini kemudian memainkan perannya yang sangat sentral dalam organisasi teroris yang paling mengerikan dan paling ditakuti semua negara. Abu Bakar al Baghdadi adalah juga seorang doktor dalam bidang agama yang sangat paham dunia teologi dan militer dalam waktu bersamaan. Teolog dan militeris adalah paduan yang sangat mematikan dalam gerakan sosial baru di aras global. Baru kali ini ada gerakan sosial baru yang mendirikan sebuah negara baru, negara Islam dan kemudian berubah menjadi *super-state* khilafah. ISIS mengklaim memiliki pejuang dari Inggris, Prancis, Jerman, dan negara Eropa lain, seperti AS, dunia Arab dan negara-negara Kaukakus serta menghipnotis banyak anak muda dari Asia Tenggara, termasuk Indonesia yang sangat menggilai ISIS sekarang ini.[27]

Tak seperti pemberontak di Suriah, ISIS kemudian mendirikan kekhalifahan Islam di Suriah dan Irak. Kelompok ini tampak berhasil membangun kekuatan militer. Pada 2013 lalu, mereka menguasai Kota Raqqa di Suriah yang merupakan ibukota provinsi pertama yang dikuasai pemberontak. Pada Juni 2014, ISIS juga menguasai Mosul yang sangat mengejutkan dunia. AS mengatakan kejatuhan kota kedua terbesar di Irak merupakan ancaman bagi wilayah tersebut. Kelompok ini mengandalkan pendanaan dari individu kaya di negara-negara Arab, terutama Kuwait dan Arab Saudi, yang mendukung pertempuran melawan Presiden Bashar al Assad. Saat ini, ISIS menguasai sejumlah ladang minyak di wilayah bagian timur Suriah, yang menjual kembali pasokan minyak kepada pemerintah Suriah.

ISIS juga disebutkan menjual benda-benda antik dari situs bersejarah. Kelompok itu disebutkan mengambil ratusan juta dollar dari bank sentral Irak di Mosul. Dan keuangan mereka semakin besar karena dapat mengontrol ladang minyak di bagian utara Irak. Kelompok ini beroperasi secara terpisah dari kelompok jihad lain di Suriah, al-Nusra Front, afiliasi resmi al Qaeda di negara tersebut, dan bermusuhan dengan pemberontak lain. Abu Bakar al-Baghdadi mencoba untuk bergabung dengan al-Nusra, yang kemudian menolak tawaran tersebut. Sejak itu, dua kelompok itu beroperasi secara terpisah. Aiman al-Zawahiri, pemimpin Al-Qaeda pusat, telah

[27] Prof Peter Neumann dari King's College London memperkirakan sekitar 80% pejuang Barat di Suriah telah bergabung dengan kelompok ini.

mendesak ISIS fokus di Irak dan meninggalkan Suriah kepada al-Nusra, tetapi Baghdadi dan pejuangnya menentang pimpinan al-Qaida. Di Suriah, ISIS menyerang pemberontak lain dan melakukan kekerasan terhadap warga sipil pendukung oposisi Suriah.

Abu Bakar Al-Baghdadi lahir di dekat Samarra, Irak, pada tahun 1971 menurut biografi yang diposting di forum jihad pada Juli 2013, ia meraih gelar master dan PhD dalam studi Islam dari Universitas Islam Baghdad (sejak berganti nama menjadi Universitas Irak) di pinggiran Adhamiya. Dia adalah seorang ulama di Masjid Imam Ahmad ibn Hanbal di Samarra pada sekitar waktu invasi pimpinan AS ke Irak tahun 2003. Aktivitas militannya dimulai ketika invasi AS ke Irak pada tahun 2003, al-Baghdadi membantu mendirikan kelompok militan, *Jamaah Jaysh Ahl al-Sunnah wa-l-Jamaah* (JJASJ), di mana ia menjabat sebagai kepala kelompok komite syariah. Al-Baghdadi dan kelompoknya bergabung dengan Dewan Syuro Mujahidin (DSM) pada tahun 2006, di mana ia menjabat sebagai anggota komite syariah DSM. Setelah mengubah nama DSM sebagai Negara Islam Irak (ISI) pada tahun 2006, al-Baghdadi menjadi pengawas umum komite syariah ISI dan anggota dari kelompok dewan konsultatif senior.

Pada tanggal 29 Juni 2014, ISIS mengumumkan pembentukan khilafah, al-Baghdadi menjadi khalifah byang kemudian dikenal sebagai Khalifah Ibrahim, dan Negara Islam Irak dan Levant ini berganti nama menjadi Negara Islam (*Islamic State*, disingkat IS). Ada banyak perdebatan di seluruh dunia Muslim tentang legitimasi gerakan ini. Deklarasi khilafah ini telah banyak dikritik oleh pemerintah Timur Tengah dan kelompok-kelompok jihad lainnya, dan oleh para teolog Muslim Sunni dan sejarawan.[28] Predikat khalifah hanya dapat diberikan oleh seluruh bangsa Muslim, bukan oleh satu kelompok.

al-Baghdadi mengumumkan bahwa ISIS akan memasuki Roma dalam upayanya untuk mendirikan sebuah Negara Islam dari Timur Tengah sampai seluruh Eropa, mengatakan bahwa ia akan menaklukkan Roma dan Spanyol dalam rangkaian ini. Dia juga mendesak umat Islam di seluruh dunia untuk pindah ke Negara Islam baru. Pada 5 Juli 2014, video tampak menunjukkan al-Baghdadi berpidato di Masjid Agung al-Nuri di Mosul, Irak utara. al-Baghdadi menyatakan dirinya pemimpin dunia Muslim dan menyerukan umat Islam di mana saja untuk mendukung dia. Seruan ini sampai ke Indonesia dan beberapa kelompok radikal Islam menyambut seruan ini dan segera menyatakan sumpah setianya kepada khalifah yang baru ini. Dengan serta merta banyak kelompok Islam radikal kemudian mendeklarasikan afiliasinya kepada khilafah yang baru berdiri ini, termasuk di Indonesia.

Di Irak dan Suriah, ISIS menggunakan pembagian administratif yang sudah ada untuk menata wilayahnya. ISIS menyebut pembagian administratifnya wilayah atau provinsi. Pada Juni 2015, ISIS mendirikan cabang resmi di Libya, Mesir (Semenanjung Sinai), Arab Saudi, Yaman, Aljazair, Afghanistan, Pakistan, Nigeria, dan Kaukasus Utara. Di luar Irak dan Suriah, ISIS hanya menguasai wilayah di Sinai, Afghanistan, dan Libya. ISIS juga memiliki anggota di Maroko, Lebanon, Yordania, Turki, dan Israel, namun tidak mendirikan cabang resmi di sana. Pada tanggal 23 Juli 2014, pemimpin Abu Sayyaf, Isnilon Totoni Hapilon, di Filipina berbaiat kepada Abu Bakr alBaghdadi, pemimpin ISIS. Pada September 2014, kelompok ini mulai menculik orang untuk dimintai tebusan atas nama ISIS.

Di Indonesia, ekstensi ISIS dipegang oleh Jamaah Ansharud Daulah-Khilafah Nusantara (JADKN). Berdasarkan informasi dari pihak kepolisian, kedua pelaku bom bunuh diri di Kampung Melayu pada 24 Mei 2017 malam merupakan anggota jaringan *Jamaah Anshar Daulah* (JAD)

[28] Yusuf al-Qaradawi, seorang sarjana terkemuka yang tinggal di Qatar menyatakan: "Deklarasi yang dikeluarkan oleh Negara Islam berlaku berdasarkan syariah dan memiliki konsekuensi berbahaya bagi Sunni di Irak dan pemberontakan di Suriah."

Bandung Barat. Keduanya teridentifikasi bernama Ichwan Nurul Salam dan Ahmad Sukri. Kepala BNPT Suhardi Alius pernah mewanti-wanti perihal JAD ini. Ia menyebut kelompok ini terafiliasi dengan kelompok teror skala global dan patut diwaspadai. Senada dengan Kepala BNPT, Kabagmitra Div Humas Polri Kombes Awi Setiyono menyampaikan jaringan pelaku bom bunuh diri di Kampung Melayu terkait dengan ISIS.

Berdasarkan laporan berjudul "*Country Weekly Report of International Centre for Political Violence and Terrorism Research*[29]", jaringan Jamaah Anshar Daulah (JAD) yang sebelumnya dikenal juga sebagai Jamaah Anshar Khilafah Daulah Nusantara (JAKDN) ini didirikan pada Maret 2015. Laporan edisi 27 December 2015 – 3 January 2016 yang dipublikasikan oleh S. Rajaratnam School of International Studies itu menyebut jaringan teroris yang didirikan di Indonesia itu terdiri dari anggotaanggota dari kelompok Tim Hisbah, Jemaah Islamiyah (JI), Jamaah Ansharut Tauhid (JAT), Mujahidin Indonesia Timur (MIT), dan Mujahidin Indonesia Barat (MIB). Kelompok JAD disebut-sebut bertujuan untuk mengirimkan para pejuang untuk bergabung ke dalam ISIS.

Ibadurahman alias Ali Robani alias Ibad, Yus Karman, dan Sugiyanto alias Gento yang merupakan para perencana rangkaian serangan pada 17 Agustus 2015 di Solo, merupakan para anggota jaringan JAD dari kelompok Tim Hisbah. Di Solo mereka berencana melakukan serangan di Pasar Kliwon, gereja, dan kuil di Solo. Rencana serangan yang menyasar para polisi itu didanai oleh Bahrun Naim, seorang pejuang ISIS asal Indonesia yang berkiprah di Suriah. Aksi jaringan JAD semakin menjadi-jadi memasuki tahun 2016. Pada 14 Januari 2016, beberapa anggota jaringan ini melakukan serangkaian aksi teror di kawasan Sarinah, Jalan MH Thamrin, Jakarta Pusat. Sasaran utamanya juga polisi. Satu orang pelaku teror meledakkan diri di depan pos lalu lintas Sarinah, seorang lainnya meledakkan diri di kafe Starbucks Sarinah dan dua orang lainnya sempat terlibat baku tembak dengan polisi sebelum akhirnya tewas ditembak pihak kepolisian. Selain 4 pelaku, ada 4 warga sipil lain yang menjadi korban tewas akibat serangan tersebut dan 25 lainnya mengalami lukaluka.

Bahrun Naim yang terafiliasi dengan ISIS kembali dituduh sebagai otak pelaku serangan teror. Sebelum kejadian di Sarinah, ISIS telah memberi peringatan kepada Indonesia pada pada Desember 2015. Mereka mengatakan akan ada konser di Indonesia yang akan menjadi berita internasional. Setelah kejadian bom di Sarinah, polisi kemudian menangkap puluhan orang yang diduga mengetahui dan terlibat dengan rencana aksi tersebut di beberapa daerah di Indonesia.[30]

Usai di ibu kota, aksi teror kembali melanda kota Solo. Pada 5 Juli 2016, tepat sehari sebelum Idul Fitri, serangan bom bunuh diri terjadi di halaman Mapolresta Surakarta, Jawa Tengah. Atas serangan tersebut seorang polisi mengalami luka di bagian wajah. Adapun pelaku bom bunuh diri yang diidentifikasi bernama Nur Rohman ditemukan tewas dalam peristiwa tersebut. Nur merupakan buronan kasus teror di Bekasi sebelumnya pada Desember 2015. Kelompok teror Bekasi ini juga diduga merupakan dari jaringan JAD, sama seperti para pelaku bom di Sarinah, Thamrin. Memasuki akhir tahun, tepatnya pada 23 November 2016 polisi menangkap seorang terduga teroris bernama Rio Priatna di rumahnya di Majalengka, Jawa Barat. Dari rumah Rio polisi menemukan sejumlah bahan peledak yang rencananya akan diledakkan di berbagai objek vital negara seperti Gedung DPR/MPR, Mabes
Polri, Mako Brimob, tempat ibadah, stasiun televisi berita, dan beberapa kantor Kedutaan Besar pada akhir tahun 2016. Rio disinyalir merupakan bagian dari jaringan Bahrun Naim yang tidak lain merupakan kelompok JAD.

---

[29] *Country Weekly Report of International Centre for Political Violence and Terrorism Research,* Singapore: S. Rajaratnam School of International Studies, 27 December 2015 – 3 January 2016.

[30] https://kumparan.com/utomopriyambodo/ jaringanjamaahanshardaulahjaddanaksiterornyadiindonesia

Bermula dari penangkapan Rio, Densus 88 kemudian melakukan penangkapan susulan terhadap beberapa terduga teroris lainnya yang tergabung dalam jaringan Bahrun Naim di Aceh Utara, Serang, dan Tangerang Selatan. Pada 21 Desember 2016 Densus 88 kembali menggerebek empat terduga teroris di wilayah Tangerang Selatan. Tiga di antaranya tewas ditembak karena dianggap mencoba melawan polisi. Keempat terduga teroris di Tangerang Selatan itu juga diidentifikasi sebagai bagian dari jaringan JAD. Keempatnya ditangkap karena berencana melakukan aksi teror di pos polisi perempatan Rumah Sakit Eka Hospital BSD, Tangerang Selatan.

Pada 24 Mei 2017 dua orang "pengantin" meledakkan dirinya di Kampung Melayu. Keduanya juga diidentifikasi oleh pihak kepolisian berasal dari jaringan JAD. Lagilagi
targetnya adalah anggota polisi. Ketika kelompok teroris Azahari telah dilumpuhkan, muncul kelompok baru seperti jaringan JAD. Namun tidaklah menutup kemungkinan sebagian orang yang berada di dua kelompok itu adalah orang-orang yang sebenarnya sama, hanya saja kini beroperasi dengan cara yang baru.

Apa pun nama kelompok, perjuangan, maupun paham barunya, aktivitas terorisme selalu memiliki sifat yang sama, yakni menghancurkan kemanusiaan. Ketua Komisi Dakwah MUI Pusat M. Cholil Nafis mengatakan pada, "Berdalih perjuangan dengan membunuh orang lain pada dasarnya dia telah membunuh kemanusiaan dan menghilangkan nilai perjuangannya." Pengertian sifat utama terorisme di atas itulah yang seharusnya dipahami oleh semua orang, terutama warga Indonesia, agar masingmasing warga dapat saling mengingatkan untuk tidak terjebak ke dalam aktivitas terorisme di Indonesia maupun di luar negeri.[31] Polri dalam berbagai kesempatan sudah menyatakan siap melawan berbagai aksi teror. Mereka tidak akan takut dalam menjalankan tugas.

Jaringan ISIS di Indonesia

Cukup mudah bagi warga negara Indonesia untuk bergabung dengan kelompok yang menamakan diri mereka Negara Islam atau ISIS di Indonesia. ISIS sudah disetujui dan didukung oleh tokoh-tokoh ulama besar yang saat ini sangat dihormati, seperti Ustaz Abu Bakar Baasyir, Aman Abdurrahman, dan juga pejuang-pejuang yang dianggap radikal, seperti Santoso.[32] Banyaknya iklan atau informasi yang diberikan oleh ISIS yang menjanjikan pengikut ISIS dengan gaji yang tinggi atau kesempatan untuk berjihad juga memicu maraknya warga negara Indonesia yang tergiur untuk bergabung dengan ISIS.

Maraknya situs-situs di Indonesia yang berhubungan dengan ISIS dibenarkan oleh juru bicara Badan Nasional Penanggulangan Terorisme, Prof Irfan Idris. BNPT telah berupaya untuk memblokir situs-situs tersebut, tetapi hingga kini usaha tersebut belum membuahkan hasil. Masalahnya, kalau *provider*-nya bukan di Indonesia, kan tidak semudah yang kita bayangkan untuk menutup. Karena prinsip mereka (ISIS) ya, patah satu tumbuh seribu. Yang perlu kita galakkan bagaimana masyarakat ikut memerangi itu melalui dunia maya lewat media. Selain itu, jika Pemerintah Indonesia benar-benar berniat untuk menolak ISIS bergabung dengan Indonesia, pemerintah dapat menggunakan kelompok-kelompok lain di Indonesia untuk berusaha menyebarkan paham anti-ISIS.

Pemerintah Indonesia sejak Agustus 2014 menolak ideologi dan pengembangan ISIS di Indonesia. Meski demikian, sekitar 1500 warga negara Indonesia diduga telah bergabung dalam

[31] "Kami polri dan TNI bersama-sama menjaga kemanan negara ini. Supaya negara yang sudah aman ini, tidak terporak porandakan oleh kelompok-kelompok tertentu yang ingin membuat negara dan situasi menjadi kacau," kata Wakapolda Metro Jaya Brigjen Suntana.

[32] Okezone.com, 16/3/2015.

kelompok yang menamakan diri mereka Negara Islam atau ISIS. Terrorism Research and Analysis Consortium (TRAC) mengidentifikasi 60 kelompok jihadis di 30 negara yang telah berbaiat atau mendukung ISIS per November 2014. Kelompok-kelompok ini sebelumnya berafiliasi dengan al-Qaeda sehingga menunjukkan adanya peralihan kepemimpinan jihad global ke ISIS. Kelompok-kelompok berikut telah menyatakan dukungannya kepada ISIS: (1) Boko Haram, (2) Ansar al-Sharia (Tunisia), (3) Jund al-Khilafah, (4) Mujahideen Shura Council in the Environs of Jerusalem, (5) Jamaah Ansharut Tauhid (berbaiat kepada ISIS; sebagian besar anggotanya keluar setelah pemimpinnya berbaiat kepada ISIS), (6) Islamic Movement of Uzbekistan, (7) Jundallah (Pakistan), (8) Caucasus Emirate (beberapa komandan Caucasus Emirate berbaiat ke ISIS), (9) Sheikh Omar Hadid Brigade, (10) Khalifa Islamiyah Mindanao, (11) Jemaah Islamiyah, (12) Abu Sayyaf Group, (13) Bangsamoro Islamic Freedom Fighters, (14) Ansar Khalifah Philippines.

Sejak kemunculan di depan publik, di kota Mosul, Khalifah Ibrahim Awwad Ali Al Badri Al Sammara, atau dikenal sebagai Abu Bakar al Baghdady, mampu menunjukkan bagaimana *Daulah Islam* atau *Islamic State* memiliki kapabilitas mengendalikan kota Mosul tanpa insiden atau perlawanan dari penduduk. Semua indikator ini menunjukkan bahwa persiapan untuk mengambil alih kota terbesar kedua Iraq tersebut dan membangun suatu negara berdaulat bukanlah persiapan sebulan-dua bulan tapi telah dipersiapkan dengan matang setahun lalu.

Penampilan Khalifah Ibrahim Awwad saat Shalat Jum'at di mesjid Nurruddin Zanki, kota Mosul memberikan pesan bahwa beliau lebih memilih tampil seperti ulama senior, daripada seorang pimpinan Kelompok pejuang mujahidin terkuat di wilayah timur tengah. Dengan turban hitam dan sorban hitam, yang umum dipakai pada masa kekhalifaan Abbasiyah. Kemunculan beliau sebagai Khalifah atau pemimpin seluruh umat islam di dunia, berarti menggabungkan dua kekuatan besar yaitu kekuatan spiritual ummat dan juga kekuatan politik maupun militer ummat Islam. Karena dengan adanya Kekhalifahan, maka wajib ditaati dan diikuti (selama Khalifah mengikuti Qur'an dan Hadits shahih) oleh ummat islam dan kelompok islam lainnya.[33]

Perbedaan besar antara Islamic State (IS) atau ketika masih bernama ISIS (*Islamic State of Iraq & Sham*) dengan kelompok mujahidin lainnya yang juga berjuang (Al Qaeda dan Affiliasi seperti AQAP, AQIM, Taliban/ IIA, Imarah Islam Kaukasus) bisa disimpulkan sebagai berikut: Pembebasan kota Mosul maupun kota-kota lainnya, tidak hanya melibatkan aspek militer semata tetapi juga aspek ekonomi dan manajerial berupa pengaturan tata kota. Mereka sudah memikirkan bagaimana penyediaan bahan bakar, makanan, distribusi properti, pemilikan aset dan juga pendanaan untuk operasional tata pemerintahan melalui sumur dan penyulingan minyak yang sudah dikuasai. Kelompok lain kadang hanya memikirkan penguasaan dan penetapan syariat islam secara kaku, dan kurang memikirkan aspek kegiatan ekonomi masyarakat yang dikuasai.

Kini ISIS berubah namanya menjadi IS (*Islamic State*). Namun kebanyakan orang masih menyebut mereka dengan sebutan ISIS. IS tidak berjuang sendirian. Mereka berkompromi dan menjalin keterikatan kuat dengan para kepala suku, tetua bahkan juga dengan tokoh partai politik lama seperti partai Ba'athist (Partai era Saddam Hussein, tentunya setelah mereka tobat), selama ikatan tersebut sesuai dengan nilai-nilai perjuangan Islam IS. Beberapa figur kepala suku maupun tokoh partai Ba'athis ditunjuk dan diberikan kesempatan untuk mengisi pos-pos pemerintahan di kota Mosul maupun kota lainnya (setelah mereka tobat. Sedangkan kelompok pejuang lain jarang atau malas beraliansi strategis dengan mitra suku-suku lokal. Ini artinya IS (dulu ISIS) telah belajar dari kesalahan perjuangan masa lalu.

[33] Mengapa IS dengan Khalifah Ibrahim Awwad sangat sukses dalam penguasaan dan pembebasan wilayah. Tentunya hal ini karena perbedaan strategi mendasar antara IS dengan kelompok lainnya.

Saat menguasai infrastruktur strategis seperti bendungan air, pembangkit listrik, sumur minyak, penyulingan minyak, pabrik manufaktur, IS berusaha untuk menguasai sepenuhnya tanpa membuat kerusakan. Hal ini menyebabkan penaklukan fasilitas infrastruktur strategis butuh waktu lebih panjang, karena memang IS melakukan strategi pengepungan secara sistematis. Sangat berbeda dengan kelompok lain yang cenderung untuk melakukan target perusakan fasilitas infrastruktur rezim negara untuk melumpuhkan negara tersebut. Setelah berada dalam kendali penuh, maka IS menjadikannya sebagai penyedia kebutuhan negara dan penduduk. IS lazim membantu penduduk lokal melalui penyediaan tabung gas atau minyak dengan harga murah, dibandingkan pemerintahan rezim sebelumnya.

IS memiliki fokus penghancuran atau penghantaman bangunan/fasilitas rezim yang memang digunakan untuk membunuh atau menyiksa penduduk muslim sunni, atau menjadi fasilitas operasi / pangkalan militer rezim. Seperti pangkalan militer, check point/ pos militer, bangunan penjara atau fasilitas gedung yang dijadikan markas militer. Aset militer yang masih utuh, dipertahankan dan digunakan untuk perjuangan di wilayah lain.

Semua pendekatan yang dilakukan oleh IS, sangat berbeda dengan perjuangan kelompok lainnya yang (cenderung) merusak pilar-pilar pemerintahan, pilar-pilar ekonomi, peledakan pipa-pipa minyak, menyerang target bangunan sipil milik pemerintah dan lainnya. Inilah keberhasilan utama sehingga IS berhasil memikat penduduk lokal dan mereka juga mau diatur oleh pemerintahan ala IS. Hasil diperoleh melalui strategi dan pendekatan IS sangat luar biasa.[34] Jika ditambah penguasaat aset finansial (emas, simpanan berharga dll) di sentral Bank kota Mosul, maka diperoleh sekitar USD 425 juta. Semua perolehan tersebut, menjadikan IS mampu merestukturisasi kemampuan pertahanan, pengelolaan negara secara mandiri dari internal saja, tanpa perlu bantuan dari luar.

Kemampuan dan kapabilitas IS terletak dari strategi dan pendekatan yang sangat tepat, dimana IS telah menginvestasikan segala apa yang telah dikuasai baik itu para pejuang dan masyarakat, sistem pemerintahan, infrastruktur strategis, pendanaan operasional, penyediaan logistik untuk pengelolaan kenegaraan yangt baik. Kemampuan IS bukan hanya untuk beroperasi selama tiga enam bulan, tapi bertahun-tahun, untuk berperang melawan para rezim di Timur Tengah. Bila dikaitkan dengan visi Khalifah Ibrahim Awwad adalah membebaskan wilayah-wilayah atau area yang masih menjadi cengkraman pemerintahan rezim di arab , timur tengah maupun wilayah rezim lainnya, termasuk musuh secara Ideologis, maka hanya IS yang paling siap untuk merealisasikan rencana tersebut.

Sekitar 18 kelompok jihad Indonesia diduga memililiki hubungan dengan organisasi radikal, Islamic State or Iraq and Syria (ISIS). Bahkan, tiga dari 18 kelompok itu disebut telah memberikan dukungan langsung kepada ISIS. Menurut pengamat terorisme asal Universitas Nanyang, Rohan Gunaratna, setidaknya ada 15 kelompok asal Indonesia yang dibaiat langsung pemimpin ISIS, Abu Bakar Al Baghdadi. Kelompok-kelompok itu adalah, Mujahidin Indonesia Barat (MIB), Mujahidin Indonesia Timur (MIT), Jamaah Tawhid wal Jihad, Forum Aktivis Syariah Islam (FAKSI), Pendukung dan Pembela Daulah, Gerakan Reformasi Islam serta Asybal Tawhid Indonesia. "Kemudian, Kongres Umat Islam Bekasi, Umat Islam Nusantara, Ikhwan Muwahid Indunisy Fie Jazirah al Muluk (Ambon), Ansharulah Khilafah Jawa Timur, Gerakan Tawhid Lamongan, Khilafatul Muslimin serta Laskar Jundulah," kata Rohan

[34] *British Daily Mail* menyebutkan IS menghasilkan USD 1 juta per hari melalui penjualan minyak dari wilayah ex Iraq. Mereka juga berhasil menjual minyak sekitar 150 ribu barrel per hari di wilayah ex -Suriah.

Ada tiga kelompok besar organisasi radikal. Ada kurang lebih 21 kelompok organisasi yang memang mendukung ISIS[35] Data itu berdasarkan hasil penelusuran dan pemetaan yang dilakukan institusi Polri beberapa waktu terakhir ini. Tiga kelompok besar versi Polri itu adalah: (1) *Jamaah Islamiah*, targetnya adalah barat. (2). *Tauhid Wal Jihad*, targetnya semua orang yang tidak sehaluan dianggap kafir. (3) NII atau Negara Islam Indonesa atau *Darul Islam*, hanya sekelompok kecil saja dari NII yang melakukan kekerasan. Sementara 15 dari 21 kelompok organisasi pendukung ISIS adalah: (1). Mujahidin Indonesia Timur, (2) Mujahidin Indonesia Barat, (3) Kelompok Ring Banten, (4). Jamaah Ansharut Tauhid, (5) Jamaat al-Tawhid wal-Jihad, (6). Pendukung dan Pembela Daulah Islam, (7). Jemaah Ansaurud Daulah, (8). Ma'had Ansharullah, (9). Laskar Dinullah, (10). Gerakan Tauhid Lamongan, (11). Halawi Makmun Grup, (12). Ansharul Khilafah Jawa Timur, (13). IS Aceh, (14). Ikhwan Muahid Indonesi fil Jazirah al-Muluk, dan (15). Khilafatul Muslimin.

Sementara itu menurut hasil survei Saiful Mujani Research and Consulting" (SMRC) mayoritas masyarakat Indonesia tidak setuju dengan apa yang diperjuangkan oleh organisasi penyebar itu. Dari 1.220 responden di seluruh provinsi di Indonesia pada 10-12 Desember 2015, diketahui bahwa 95,3 persen mengatakan tahu tentang keberadaan ISIS dan dengan tegas mengatakan organisasi penyebar teror itu tidak boleh ada di Indonesia. Jadi ini pukulan berat buat ISIS, masyarakat Indonesia tidak terima. Ada sedikit yang menerima jumlah sedikit sekali 0,3 persen yang menyatakan 'gak papa ISIS ada di Indonesia dengan berbagai alasannya. Namun, kata Djayadi, dari survei itu juga terungkap ISIS cenderung mendapat dukungan di kalangan anak-anak muda dibanding kelompok usia lainnya. Dari survei itu ada 4 persen warga berusia 22-25 tahun dan 5 persen warga yang masih sekolah atau kuliah menyatakan setuju dengan apa yang diperjuangkan ISIS. Sementara di kelompok lain angka itu hanya 0-1 persen.[36] ISIS adalah kelompok teroris yang memiliki jaringan terluas yang pernah dimiliki teroris manapun di seluruh dunia.

Strategi ISIS di Indonesia

ISIS dalam waktu yang sangat singkat telah menyebar ke banyak benua, termasuk ke Indonesia. Kelompok ISIS atau IS dipimpin dan dijalankan oleh Abu Bakr al-Baghdadi yang dibantu oleh kabinet penasihat. Ia dibantu oleh dua wakil ketua, Abu Muslim al-Turkmani di Irak dan Abu Ali al-Anbari di Suriah, dan 12 gubernur lokal di Irak dan Suriah. Abu Ala al-Afri, diyakini memegang jabatan penting di ISIS dan kabarnya merupakan wakil ketua ISIS. Ketiganya diduga berasal dari etnis Turkmenistan. Mantan penguasa Irak, Saddam Hussein, juga kabarnya dikelilingi oleh pejabat Turkmen senior. Meski al Baghdadi memberitahu pengikutnya untuk “menasihatinya apabila ia membuat kesalahan” dalam khutbahnya, menurut sejumlah pengamat, “ancaman, perlawanan, atau bahkan perbedaan pendapat apapun langsung dibungkam”. Di bawah para pemimpin terdapat dewan keuangan, kepemimpinan, militer, hukum —termasuk urusan eksekusi— bantuan pejuang asing, keamanan, intelijen, dan media.

Selain itu, ISIS mendirikan dewan syura yang menjamin kesesuaian segala keputusan gubernur dan dewan dengan penafsiran syariah ISIS. Sebagian besar jajaran pemerintahan ISIS didominasi oleh warga Irak, khususnya mantan pejabat pemerintahan Ba'ath era Saddam Hussein

[35] Mantan Kepala Polri Jenderal Badrodin Haiti mengungkapkan saat ini mulai banyak organisasi-organisasi di tanah air yang berafiliasi dan mendukung terbentuknya Islamic State of Iraq and Syria (ISIS) saat perayaan silaturahmi nasional 90 tahun Pesantren Gontor di Tangerang, Sabtu (23/1/2015) seperti dilansir *Merdeka*.

[36] Menurut anggota Komisi I DPR Mahfud Sidiq, meminta pemerintah tak memandang sepele gerakan ISIS ini. Sebab, kelompok teroris yang berpusat di Raqqa, Suriah, ini sudah terbukti menggalang kekuatan bersama dengan kelompokkelompok radikal Tanah Air. Keseriusan ancaman ISIS juga diperkuat dengan keberadaan ratusan WNI yang bergabung dengan mereka di Suriah. "Ketika kita bicara ISIS di Indonesia, kita harus kembali pada akarnya bahwa raw material dari ISIS itu kelompok radikal yang sudah lama," ujarnya. *Merdeka,* 16 Februari 2015.

yang kehilangan pekerjaan sekaligus pensiunnya dalam proses de-Ba'athifikasi setelah rezimnya digulingkan. Warga Irak dan Suriah lebih diutamakan daripada warga negara lain di dalam ISIS karena kelompok ini membutuhkan kesetiaan penduduk Sunni setempat di Irak dan Suriah agar bisa terus berdiri. Namun demikian, laporan lainnya menunjukkan bahwa warga Suriah merasa terusir oleh pejuang ISIS dari luar negeri. Beberapa pejuang asli Suriah menolak "favoritisme" (kesukaan) upah dan akomodasi yang diterima pejuang asing.

Pada bulan September 2014, *The Wall Street Journal* memperkirakan bahwa delapan juta warga Irak dan Suriah tinggal di wilayah yang dikuasai ISIS. Ar-Raqqah di Suriah merupakan ibu kota *de facto* sekaligus tempat uji coba pemerintahan ISIS. Per September 2014, pemerintahan di Ar-Raqqah dikuasai sepenuhnya oleh ISIS. ISIS telah membangun ulang struktur pemerintahan modern kurang dari satu tahun. Mantan pejabat pemerintahan era Assad yang berbaiat kepada ISIS tetap memegang jabatan yang sama. Lembaga pemerintah yang difungsikan dan ditata ulang menyediakan jasa bagi masyarakat. Hanya lembaga kepolisian dan militer yang diisi oleh para pejuang ISIS; mereka menerima rumah milik warga non-Sunni dan warga lainnya yang sudah mengungsi.

Pemerintah menyediakan layanan kesejahteraan, pengendalian harga, dan pajak bagi penduduk kelas atas. ISIS menjalankan program kekuasaan lembut di daerahderah kekuasaannya di Irak dan Suriah, termasuk layanan sosial, khutbah keagamaan, dan dakwah bagi penduduk setempat. ISIS juga melaksanakan layanan masyarakat seperti perbaikan jalan dan pengelolaan arus listrik. Pakar keamanan Britania Raya Frank Gardner menyimpulkan bahwa prospek penguasaan ISIS lebih besar pada tahun 2014 daripada tahun 2006. Walaupun masih sama brutalnya, keberadaan ISIS "diterima dengan baik" oleh penduduk setempat dan mungkin tidak bisa terusir oleh pasukan Suriah atau Irak yang kurang efektif. ISIS menggantikan pemerintah sebelumnya yang korup dengan pemerintah yang berfungsi dengan baik, menjalankan kembali layanan masyarakat, dan menyediakan suplai air dan minyak. Seiring mengecilnya kemungkinan intervensi Barat, kelompok ini akan "terus mempertahankan daerahnya" dan menguasai wilayah "seluas Pennsylvania sampai waktu yang tak ditentukan". ISIS juga mempertahankan produksi pangan, faktor penting bagi kelangsungan pemerintahan dan dukungan masyarakat. Penguasaan 40% produksi gandum Irak oleh ISIS semakin memperkuat cengkeramannya di Irak.

Meski ISIS menarik pengikut dari berbagai penjuru dunia dengan menggembar-gemborkan perang suci, tidak semua anggotanya menjadi pejuang. Banyak anggota baru yang berharap menjadi mujahidin setelah bertempur di Suriah, namun kecewa karena harus melakukan pekerjaan sehari-hari seperti mencari air atau membersihkan toilet. Mereka juga kecewa atas larangan penggunaan telepon genggam saat latihan militer.

ISIS menerbitkan material media terkait wanita. Karena wanita tidak diizinkan memegang senjata, ISIS meminta mereka memainkan peran pendukung di dalam organisasi tersebut, misalnya memberi pertolongan pertama, memasak, membesarkan anak, dan menjahit agar menjadi "istri-istri jihad yang baik". Dalam dokumen berjudul *Women in the Islamic State: Manifesto and Case Study* yang dirilis oleh divisi media Brigade Al-Khanssaa ISIS, pernikahan dan peran keibuan (sejak usia 9 tahun) sangat diutamakan. Wanita harus menjalani hidup "sedenter", memenuhi "peran keibuannya yang mulia" di rumah, kecuali ketika mereka bekerja sebagai guru atau dokter. ISIS menolak kesetaraan wanita dan pendidikan non-agama yang tergolong "ilmu duniawi tak berguna".

Militer dan sumber daya Pejuang ISIS di Provinsi Anbar, Irak dimana militer ISIS diperkirakan beranggotakan puluhan ribu sampai 200.000 orang. Pejuang asing di Suriah dan Irak Pada awal 2015, PBB memperkirakan bahwa ISIS beranggotakan 15.000 pejuang dari lebih dari 80 negara pada November 2014. Intelijen Amerika Serikat memperkirakan peningkatan jumlah

pejuang asing sebesar 20.000 orang pada Februari 2015, termasuk 3.400 orang dari negara-negara Barat.[37]

Angka-angka statistik berikut ini menunjukkan betapa pesatnya perkembang ISIS saat ini di dunia. Statistik per negara pengikut ISIS adalah: 3.000 pejuang dari Tunisia, 2.500 dari Arab Saudi, 1.700 dari Rusia, 1.500 dari Yordania, 1.500 dari Maroko, 1.200 dari Perancis, 1.000 dari Turki, 900 dari Lebanon, 700 dari Jerman, 600 dari Libya, 600 dari Britania Raya, 500 dari Indonesia, 500 dari Uzbekistan, 500 dari Pakistan, 440 dari Belgia, 360 dari Turkmenistan, 360 dari Mesir, 350 dari Serbia, 330 dari Bosnia, 300 dari Ciina, 300 dari Kosovo, 300 dari Swedia, 250 dari Australia, 250 dari Kazakhstan, 250 dari Belanda, 200-300 dari Azerbaijan, 200 dari Austria, 200 dari Aljazair, 200 dari Malaysia, 190 dari Tajikistan, 180 dari Amerika Serikat, 150 dari Norwegia, 150 dari Denmark, 140 dari Albania, 133 dari Spanyol, 130 dari Kanada, 110 dari Yaman, 100 dari Sudan, 100 dari Kyrgyzstan, 80 dari Italia, 70–80 dari Palestina, 70 dari Somalia, 70 dari Kuwait, 70 dari Finlandia, 50 dari Ukraina, 40–50 dari Israel, 40 dari Irlandia, 40 dari Swiss, sedikitnya 30 dari Georgia, 23 dari Argentina, 18 dari India, 10–12 dari Portugal, dan 3 dari Filipina. Menurut pernyataan mantan pemimpin senior NI, para pejuang mendapatkan suplai makanan, bensin, dan rumah tanpa upah, tidak seperti pejuang Irak atau Suriah.

Kelompok ini dikenal sering memanfaatkan bom mobil dan truk, pengebom bunuh diri, dan peledak rakitan, serta senjata kimia di Irak dan Suriah. ISIS merampas material nuklir dari Universitas Mosul pada Juli 2014, namun tidak mampu mengubahnya menjadi senjata.[38] Pada September 2015, seorang pejabat Amerika Serikat menyatakan bahwa ISIS membuat dan menggunakan gas mustar di Suriah dan Irak, dan memiliki tim peneliti senjata kimia aktif. ISIS dikenal karena propagandanya yang luas dan efektif. ISIS memakai Bendera Hitam Islam dan merancang lambang yang memiliki makna simbolis di kalangan umat Islam. Pada bulan November 2006, tidak lama setelah mengubah namanya menjadi "Negara Islam Irak", kelompok ini mendirikan Al-Furqan Foundation for Media Production untuk keperluan pembuatan CD, DVD, poster, pamflet, dan produk propaganda web sekaligus pernyataan resmi. ISIS mulai memperluas kehadiran medianya pada tahun 2013 lewat pembentukan sayap media keduanya bernama Al-I'tisam Media Foundation pada bulan Maret dan Ajnad Foundation for Media Production untuk pembuatan nasyid dan konten suara pada bulan Agustus.

Pada pertengahan 2014, ISIS mendirikan *Al-Hayat Media Center* yang menargetkan masyarakat Barat dan memproduksi material berbahasa Inggris, Jerman, Rusia dan Perancis. Ketika ISIS mengumumkan perluasannya ke negara lain pada November 2014, organisasi ini mendirikan departemen media untuk cabang-cabang barunya. Sayap media ISIS menjamin bahwa cabang-cabangnya mengikuti model pemasaran yang dipakai di Irak dan Suriah. Bulan Desember 2014, Direktur FBI James Comey menyatakan bahwa "propaganda ISIS sangat bagus. Mereka mengudara... dalam kurang lebih 23 bahasa". Sejak Juli 2014, *al-Hayat* mulai menerbitkan majalah digital bernama *Dabiq*, dalam berbagai bahasa, termasuk bahasa Inggris. Menurut majalah tersebut, namanya diambil dari nama kota Dabiq di Suriah utara yang disebutkan dalam sebuah hadits mengenai Hari Kiamat.

Al-Hayat juga menerbitkan majalah digital berbahasa Turki bernama *Konstantiniyye*, nama Istanbul dalam bahasa Turki Utsmaniyah, pada bulan Juni 2015. Kelompok ini juga mengoperasikan

[37] Wartawan Mary Anne Weaver memperkirakan bahwa separuh pejuang ISIS adalah pendatang asing.

[38] Dalam majalah bulanan *Dabiq*, John Cantlie mengarang skenario pembelian senjata nuklir dari pejabat-pejabat korup di Pakistan oleh ISIS. Menteri Pertahanan India menanggapi, "Dengan bangkitnya ISIS di Asia Barat, [kami] khawatir mereka mampu mendapatkan akses persenjataan nuklir dari negaranegara seperti Pakistan.

jaringan radio AlBayan yang menyiarkan buletin berbahasa Arab, Rusia, dan Inggris, dan meliput aktivitasnya di Irak, Suriah, dan Libya. Pemanfaatan media sosial oleh ISIS diakui "lebih hebat daripada sebagian besar perusahaan Amerika Serikat". Organisasi ini sering menggunakan media sosial, terutama Twitter, untuk menyebarkan pesanpesannya dengan melakukan kampanye tagar, mengepos kicauan di tagar populer, dan memanfaatkan aplikasi perangkat lunak yang memungkinkan propagandanya tersebar secara otomatis lewat akun para pendukungnya. Seorang pengamat mengatakan bahwa "ISIS lebih mahir memanfaatkan media sosial daripada kelompok-kelompok jihad lainnya... Kehadiran mereka di media sosial sangat teratur."

Penerbitan video dan foto pemenggalan, penembakan, pembakaran atau penenggelaman tahanan dijuluki sebagai "prestasi" ISIS. Wartawan Abdel Bari Atwan menyebut konten media ISIS sebagai bagian dari "kebijakan yang diterapkan secara sistematis". Kekejaman pembunuhannya "menjamin" naiknya perhatian media dan masyarakat.[39] Sesuai rencana ahli strategi al-Qaeda Abu Bakr Naji, ISIS berharap bahwa "kekejaman" akan membuat musuh-musuh Baratnya "jengkel dan lelah" dan menarik Amerika Serikat ke lapangan untuk melawan ISIS. Pasukan yang tidak berniat untuk memenangkan perang berkelanjutan akan "dibuat lelah" secara militer. Selain pencitraan yang brutal, ISIS mencitrakan dirinya sebagai "negara impian yang emosional, tempat orang-orang 'kembali', ketika semua orang adalah 'saudara' atau 'saudari'. Adaptasi atau singkatan istilah Islam yang disesuaikan dengan bahasa prokem mulai merebak di akunakun media sosial berbahasa Inggris untuk menciptakan citra 'jihadi keren'. Alasan psikologis yang paling manjur" dari propaganda media ISIS adalah janji surga bagi para pejuang yang syahid. Media ISIS sering mengepos foto jihadis syahid dengan wajah tersenyum, 'salam' ISIS berupa 'telunjuk yang mengarah ke langit', dan kesaksian para janda pejuang yang bahagia.

ISIS juga berusaha memaparkan "argumen [yang lebih] rasional" dalam seri "pernyataan pers/diskusi" yang dibawakan oleh John Cantlie dan dipublikasikan di YouTube. ISIS juga sering menggunakan strategi serangan Anonymous. Setelah serangan Paris November 2015, grup hacktivis Anonymous "menyatakan perang" terhadap ISIS. Beberapa hari setelah serangan, Anonymous mengumumkan bahwa mereka telah menutup "lebih dari 5.500" akun Twitter milik pendukung ISIS. Kelompok ini juga merilis "daftar target" untuk para anggotanya, termasuk akun Twitter anggota NIS, penyedia layanan Internet Suriah, dan surel dan server web ISIS. Sebuah akun Telegram yang diduga terkait dengan ISIS menanggapi aksi Anonymous dengan menyebut mereka "idiot". Juru bicara Twitter memberitahu *The Daily Dot* bahwa Twitter tidak memakai daftar akun yang dilaporkan Anonymous karena terbukti "sangat tidak akurat" dan mencakup akun milik para akademisi dan wartawan.[40]

Dalam hal Pendanaan, menurut penelitian *Financial Action Task Force* tahun 2015, lima sumber pendapatan utama ISIS adalah sebagai berikut (menurut nilai): (1)rampasan dari pendudukan wilayah (termasuk penguasaan, bank, sumber minyak dan gas, pajak, pemerasan, dan perampokan aset-aset ekonomis), (2) tebusan penculikan, (3) sumbangan dari Arab Saudi dan

[39] Pada Agustus 2014, Twitter menutup beberapa akun yang berhubungan dengan ISIS. ISIS membuat lagi dan mempublikasikan akun-akun barunya keesokan harinya, namun ditutup lagi oleh Twitter. Kelompok ini berusaha beralih ke situs media sosial alternatif seperti Quitter, Friendica, dan Diaspora. Namun demikian, Quitter dan Friendica berusaha melenyapkan akun-akun ISIS dari situs mereka.

[40] Salah satu "presentasi Cantlie" mengutip berbagai pejabat Amerika Serikat, baik petahana maupun mantan, seperti Presiden Barack Obama dan pejabat CIA Michael Scheuer. Bulan April 2015, sekelompok peretas yang mengaku berbaiat kepada ISIS meretas 11 saluran televisi global milik TV5Monde selama beberapa jam dan mengambil alih halaman media sosialnya selama hampir satu hari. Perusahaan keamanan siber Amerika Serikat, FireEye, melaporkan bahwa serangan tersebut diyakini dilakukan oleh kelompok peretas asal Rusia bernama APT28 yang diduga berhubungan dengan pemerintah Rusia.

negara-negara Teluk, biasanya beralasan "sumbangan kemanusiaan" (4) bantuan material oleh pejuang asing (5) penggalangan dana lewat jaringan komunikasi modern

Sejak 2012, ISIS merilis laporan tahunan layaknya laporan operasional perusahaan untuk menarik calon donatur. ISIS juga mengumpulkan kekayaannya lewat pajak dan pemerasan. Terkait pajak, umat Kristen dan orang asing wajib membayar pajak *jizyah*. Selain itu, kelompok ini rutin melakukan pemerasan dengan meminta uang dari sopir truk dan mengancam mengebom toko. Merampok bank dan toko emas merupakan salah satu sumber pendapatan ISIS.[41] Pemerintah Irak secara tidak langsung mendanai ISIS karena pemerintah masih terus membayar gaji ribuan karyawan pemerintah yang bekerja di wilayah ISIS; ISIS kemudian memangkas separuh gaji karyawan pemerintah Irak. Polisi, guru, dan tentara yang sebelumnya bekerja untuk rezim sekuler Irak masih diizinkan bekerja apabila mereka membayar iuran kartu pertobatan yang harus diperpanjang setiap tahunnya.

Kepemimpinan ISIS di Indonesia

Dalam tradisi ulama Islam, perbedaan pendapat bukanlah hal yang baru. Namun semua perbedaan itu tidak menyebabkan mereka berpecah belah atau saling menghujat dan menjatuhkan. Mereka tetap bersaudara, rukun dan saling menghormati, serta tidak mengedepankan hawa nafsu dan emosi mereka. Berbeda dengan kaum khawarij yang bibit pemikirannya sudah muncul sejak masa Rasulullah Shalallahu 'alaihi wa sallam, di mana dalam sejumlah riwayat, diketahui bahwa ciri-ciri mereka yaitu dapat membaca Al-Qur'an dengan baik dan indah tapi tidak memahaminya dengan benar. Atau dapat memahaminya tapi tidak sampai ke dalam hatinya. Mereka berjalan hanya dengan hawa nafsu.

Sebuah studi kritis yang disampaikan oleh Abu Jihad Al-Indunisy dan dipublikasikan oleh *Muqawamah Media* pada (31 Januari 2015) mengupas adab dan akhlak khawarij masa kini, yang pembahasannya meliputi sejarah dan sebab munculnya benih pemikiran khawarij, sebab-sebab penyimpangan kaum khawarij, aliran-aliran khawarij dan pokok ajarannya, serta
kesamaan pemahaman khawarij tempo dulu dan sekarang, Studi ini juga memuat pendapat sejumlah ulama mengenai "Daulah Islam" – atau Islamic State (IS) yang sebelumnya dikenal sebagai ISIS – sebagai khawarij modern, hingga benih-benih khawarij modern di tanah air yang menyorot aqidah, keyakinan dan kesesatan manhaj Aman Abdurrahman Hadahullah. Pada studi bagian pertama ini, pembahasan mengenai adab dan akhlak khawarij modern juga mencakup hubungan pemahaman khawarij dan kaitannya dengan ajaran Akh Aman Abdurahman ditinjau dari doktrin seputar vonis kafir dan *udzur bil jahl* serta dari pola akhlaq dan adab ilmu hingga pola pemikiran ajarannya serta faktor-faktor terpisahnya kaum muslimin dari dirinya.

Hingga akhir tahun 2017 pemerintah di Jakarta mencatat 860 WNI yang diduga kuat hijrah ke Suriah demi ISIS. Baru-baru ini 16 orang dikabarkan menghilang dari rombongan wisata saat berkunjung ke Turki. Mereka pun diyakini sengaja memisahkan diri untuk menyebrang ke Suriah dan bergabung dengan ISIS. Adalah Abu Wardah alias Santoso saat ini sedang menjadi momok buat

[41] Tahun 2014, RAND Corporation menganalisis sumber pendanaan ISIS dari dokumen yang diperoleh antara tahun 2005 dan 2010 dan menemukan bahwa sumbangan luar negeri hanya mencakup 5% dari total anggaran operasional kelompok ini. Sel-sel di Irak diwajibkan mengirim 20% pendapatannya yang diperoleh dari penculikan, pemerasan, dan aktivitas lain ke induknya. Induk organisasi tersebut akan menyalurkannya ke sel-sel provinsi atau lokal yang membutuhkan dana untuk melancarkan serangan. Pada pertengahan 2014, intelijen Irak mendapatkan informasi bahwa ISIS memiliki aset senilai US$2 miliar dan menjadikannya kelompok jihadis terkaya di dunia. Sekitar tiga per empat jumlah tersebut dirampok dari bank sentral Mosul dan bank-bank komersial di Mosul. Akan tetapi, sebagian pihak meragukan apakah ISIS mampu merampok uang sedemikian besarnya dari bank sentral dan apakah perampokan bank benar-benar terjadi.

kepolisian Indonesia. Wajah baru kelompok teror Islamic State di tanah air itu hingga kini masih buron. Ia diyakini sedang merancang strategi untuk mendalangi aksi serangan besar.

Sebab itu kepolisian menurunkan 150.000 aparat ke seluruh Indonesia untuk menjaga gereja-gereja, bandar udara dan ruang publik lain selama perayaan Natal. "Kami memiliki laporan rinci intelijen mengenai potensi serangan kelompok radikal dalam waktu dekat," ujar Luhut Pandjaitan, Menteri Koordinator Politik, Hukum dan Keamanan. Polisi sebenarnya telah memburu Santoso sejak Oktober silam. Kapolri Badrodin Haiti mencurigai, Santoso dan kelompoknya Mujahidin Indonesia Timur (MIT) menjalin hubungan dengan Islamic State-ISIS. Sepak terjang MIT juga diyakini dibiayai oleh IS. “Kami punya data orang-orang yang terkait dengan terorisme di Indonesia,” tutur Haiti kepada Tempo. Ia mengaku pihaknya memiliki bukti keberadaan jaringan Santoso. Mereka diyakini bercokol di kawasan Poso, Sulawesi Tengah. Namun pakar terorisme Asia Tenggara, Sidney Jones, menepis kekhawatiran umum mengenai sosok Santoso. "Dia memang menamakan diri sebagai komandan IS Indonesia," ujarnya dalam wawancara dengan *Voice of America*. "Tapi yang lebh berbahaya adalah sel-sel yang ada di dekat Jakarta."

Kepolisian harus lebih waspada terhadap jihadis jebolan Suriah yang kemungkinan akan pulang ke Indonesia suatu saat nanti. Pakar terorisme Sidney Jones memperingatkan, figur "dengan keterlampilan baru, ideologi yang kuat dan hubungan internasional yang luas," akan mampu menghidupkan kembali gerakan teror di Indonesia.[42] Sekalipun sudah lebih dari satu dasawarsa, petaka Bom Bali 2002 masih menyimpan kenangan pahit bagi korban. Namun bagi kaum ekstrimis Bom Bali 2002 merupakan momentum penanaman bibit aksi ‘jihad’. Para ektrimis yang berhasil dipenjarakan justru semakin menggeliat di dalam penjara. Mereka membangun aliansi-aliansi baru melalui berbagai cara; berbaur dengan penjahat di penjara, kunjungan keluarga atau kolega mereka menjadi celah mereka untuk berinteraksi. Bahkan melakukan program pelatihan militer. Penjara menjadi media yang strategis untuk menghimpun rencana aksi.

Para pemimpin ekstrimis bisa mempertautkan hubungan antar kelompok dengan perkawinan. Selain itu juga dengan kegiatan taklim oleh ustad-ustad ekstrimis mengindoktrinisasi benih-benih “mujahid” baru. Dari situlah aliansi-aliansi baru dibentuk terutama di daerah Medan, Solo, dan Poso. Dengan bekal inilah perjalanan ekstrimis Poso dimulai. Karena Poso pernah luka, akibat konflik antara masyarakt Islam dengan Kristen sejak Desember 1998. Meskipun begitu sejak tahun 2000 banyak ustad dan militer dikirimkan ke Poso kebanyakan dari mereka pernah berlatih di Mindanao.

Akhirnya JI (Jamaah Islamiyah) melihat Poso wilayah yang strategis untuk “berjihad”. Pasca Bom Bali, Poso menjadi sarang JI yang paling aktif. Di akhir 2009 JAT mengdakan diskusi (*Jamaah Anshorut Tauhid*) awal untuk membentuk cabang baru. mereka mengundang tiga orang sebagai pemimpin yakni Yasin, Latif dan Santoso. Yasin dan latif keduanya ustad, sedangkan Santoso fokus pada militer. Santoso alias Abu Wardah alias San alias Pak De adalah pempimpin teroris Poso. Mengutip pernyataan Wakil Kepala Kepolisian Negara Republik Indonesia, Badrotin Haiti, Santoso awalnya seorang penjual buku-buku Islami di Jalan Tamborana sekitar tahun 2006-2008.

Pernyataan lain juga disampaikan oleh sahabat Santoso sewaktu madrasah tsanawiyah, Abdul Manan, Santoso sosok yang jahil dan suka membolos. Terkait masalah agama menurut Abdul Manan biasa saja. Setamat sekolah Abdul Manan hilang kontak dengan Santoso. Sekelumit pribadi Santoso tersebut tak disangka kini menjadi teroris yang diburu oleh Densus 88 sebagai sebuah satire kebudayaan yang ironik di Indonesia. Aksi Kelompok Santoso adalah aksi unik ketuanya,

[42] Menurut Sidney ancaman terbesar bukan berasal dari Poso. "Apa yang Santoso bisa perbuat dengan sekian banyak polisi dan TNI di sana?" Sidney menilai sel-sel yang beroperasi di Depok, Bekasi, Jakarta dan Surabaya pada akhirnya lebih berbahaya ketimbang sang komandan IS.

Santoso alias Abu Wardah, dan militernya melakukan tiga kali sesi latihan di bulan Januari, Maret dan Mei 2011.[43] Ketika sesi latihan ketiga, dia membutuhkan banyak senjata. Akhirnya dia mengirimkan laskar penembak bank di Palu akibatnya dua anggota polisi tewas.

Ideologi ISIS di Indonesia

Ideologi dan kepercayaan ISIS adalah kelompok Salafi atau Wahhabi. ISIS mengikuti penafsiran Islam ekstrem, mendukung kekerasan agama, dan menganggap Muslim yang tidak sepakat dengan penafsirannya sebagai kafir atau murtad. Menurut Hayder al Khoei, pemikiran ISIS diwakili oleh simbolisme Bendera Hitam yang digunakan Nabi Muhammad saat bertempur. Bendera tersebut menampilkan lambang Muhammad di dalam lingkaran putih disertai tulisan "Tiada Tuhan selain Allah". Simbolisme seperti itu mengacu pada kepercayaan ISIS bahwa kelompoknya akan mengembalikan kejayaan kekhalifahan Islam zaman dulu beserta seluruh pengaruh politik, agama, dan eskatologinya. Menurut sejumlah pengamat, ISIS terbentuk dari ideologi Ikhwanul Muslimin, kelompok Islamis pascaUtsmaniyah pertama yang berdiri pada akhir 1920- an di Mesir. ISIS mengikuti prinsip jihadis global dan ideologi garis keras al-Qaeda dan kelompok jihadis modern lainnya. Namun demikian, sumbersumber lain menyebutkan bahwa kelompok ini berakar dari Wahhabisme.

Sebagai prinsip penuntunnya, para pemimpin Negara Islam membuka dan memperjelas komitmennya terhadap aliran Wahhabi Islam Sunni. Kelompok ini menyebarkan
gambar-gambar buku teks agama Wahhabi dari Arab Saudi di sekolah-sekolah yang dikendalikannya. Video dari wilayah ISIS menampilkan teks-teks Wahhabi yang ditemplekan di samping mobil dakwah resmi.[44]

Praktik Wahhabi Saudi yang juga dianut kelompok ini adalah pembentukan polisi agama untuk menertibkan masyarakat dan mewajibkan shalat di masjid, pelaksanaan hukuman mati, dan penghancuran atau penataan ulang bangunan keagamaan non-Sunni. Bernard Haykel menyebut niat al-Baghdadi sebagai "Wahhabisme yang belum dijinakkan". ISIS bertujuan mengembalikan masa-masa kejayaan awal Islam dan menolak segala bidah atau penyesuaian agama Islam yang dianggap menyesatkan tujuan aslinya. ISIS mengutuk rezim-rezim modern dan Kesultanan Utsmaniyah karena keluar dari Islam yang sejati. ISIS juga berusaha membangkitkan kembali proyek pendirian kekhalifahan Wahhabi yang diatur oleh doktrin Salafis yang ketat. Mengikuti tradisi Salafi-Wahabi, ISIS mencap para pengikut hukum sekuler, termasuk pemerintah Arab Saudi, sebagai kaum murtad.

Kaum Salafi seperti ISIS percaya bahwa hanya kewenangan sahlah yang dapat memimpin jihad, dan prioritas utama di wilayah pertempuran seperti negara-negara non-Muslim adalah penyucian umat Islam. Contohnya, ISIS menganggap kelompok Sunni Palestina, Hamas, kafir yang tidak punya kewenangan sah untuk memimpin jihad. Mereka juga menganggap pertempuran melawan Hamas sebagai tahap pertama pertempuran melawan Israel oleh ISIS. Salah satu perbedaan antara ISIS dan gerakan Islamis atau jihadis lainnya seperti al-Qaeda adalah penekanannya pada eskatologi dan apokaliptisme—iman kepada Hari Akhirat dan keyakinan bahwa kedatangan Imam Mahdi sudah dekat. ISIS percaya bahwa mereka akan mengalahkan

[43] Pada 10 Juli 2013 dia mengunggah video "*Mujahideen of East Indonesia presents A Risaalah For The Muslims in Poso urging Jihad against the evil Densus 88* ". durasi video ini 6 menit 3 detik. Dalam video yang beredar di internet, Santoso 'Komandan Mujahidin Indonesia Timur' mengajak kamum muslimin untuk bersatu dan bangkit melawan Densus 88, yang dia klaim boneka Amerika Serikat. surat tantangan kepada Detasemen Khusus 88 Antiteror untuk perang. Dalam surat itu, Santoso disebut sebagai Komandan Mujahidin Indonesia Timur.

[44] Menurut *The Economist*, sistem hukum yang berjalan di ibu kota ISIS, Ar-Raqqah, bahwa kedua belas hakim yang saat ini menjalankan sistem peradilan di sana adalah orang Saudi.

pasukan "Romawi" (Rum) di kota Dabiq sesuai takdir yang telah digariskan. Mengikuti penafsiran Hadits Dua Belas Imam, ISIS juga percaya bahwa al-Baghdadi akan digantikan oleh empat khalifah yang sah.

Seorang pakar Islamisme militan, William McCants, menulis: Hari Kiamat memenuhi propaganda Negara Islam. [Hari Kiamat] merupakan nilai jual utama untuk para pejuang asing yang ingin mendatangi tempat-tempat yang diramalkan menjadi ajang pertempuran terakhir [umat Islam]. Perang saudara yang berkobar di negara-negara tersebut [Irak dan Suriah] menguatkan ramalan ini. Negara Islam terus mengompori api-api kiamat.

Bagi generasi Bin Laden, hari kiamat bukan alasan perekrutan yang efektif. Dua dasawarsa lalu, sejumlah negara di Timur Tengah jauh lebih stabil dan berhasil meredam sektarianisme. Saat itu lebih baik mengangkat isu pemberantasan korupsi dan tirani daripada
perlawanan terhadap *Dajjal*. Kini, hari kiamat menjadi alasan perekrutan yang dirasa lebih masuk akal. Sejak tahun 2004, tujuan utama kelompok ini adalah pembentukan negara Islam Sunni.

ISIS lebih tepatnya ingin mendirikan sebuah kekhalifahan, negara Islam yang dipimpin oleh pemerintahan keagamaan (religius) di bawah pemimpin agung—khalifah—yang diyakini
sebagai pengganti Nabi Muhammad. Pada bulan Juni 2014, ISIS menerbitkan dokumen yang mengklaim bahwa silsilah al-Baghdadi dapat ditelusuri hingga

Strategi ISIS sangat sederhana dalam menyebarkan pengaruhnya. Setelah mendeklarasikan kekhalifahan baru pada tanggal 29 Juni, ISIS mengangkat al-Baghdadi sebagai khalifahnya. Selaku khalifah, ia meminta semua Muslim taat di seluruh dunia untuk berbaiat kepadanya sesuai fikih Islam. ISIS menjabarkan tujuan organisasinya dalam majalah *Dabiq*, yaitu terus memperluas kekuasaan dan menguasai dunia sampai: Benderanya yang diberkati Allah berkibar di ujung timur dan barat Bumi, menyemaikan benih-benih kebenaran dan keadilan Islam di seluruh dunia, dan mengakhiri kepalsuan dan tirani kaum jahiliyah sekalipun Amerika Serikat beserta koalisinya menolaknya.

Peta yang menyebar di Internet terkait bekas wilayah negara Islam di Eropa, Timur Tengah, dan Afrika yang menjadi target perluasan ISIS dibuat oleh pendukung luar dan tidak berhubungan resmi dengan ISIS. Saat kekhalifahan diproklamasikan, ISIS menyatakan bahwa, "keabsahan semua keamiran, kelompok, negara, dan organisasi tidak diakui lagi setelah kekuasaan khilāfah meluas dan pasukannya tiba di wilayah mereka." Ini merupakan penolakan terhadap pemecahan wilayah di Timur Tengah yang dirancang oleh negara-negara Eropa semasa Perang Dunia I lewat Perjanjian Sykes–Picot.[45]

Ekstremisme Islam sudah ada sejak abad ke-7 di kalangan kaum Khariji. Dari posisi politiknya, mereka mengembangkan doktrin ekstrem yang membedakan golongannya dengan golongan Muslim Sunni dan Syi'ah. Kaum Khariji dikenal karena mengadopsi pendekatan radikal terhadap konsep takfir; mereka menyatakan bahwa Muslim selain mereka adalah kafir dan layak dibunuh. ISIS dihujani banyak kritik dari sesama Muslim, khususnya alim ulama dan teolog. Pada akhir Agustus 2014, Mufti Agung Arab Saudi, Abdul-Aziz ibn Abdullah Al ash-Sheikh, mengutuk Negara Islam dan al-Qaeda dengan menyatakan, "Ide dan terorisme ekstremis dan militan yang menyebarkan kerusakan di muka Bumi [dan] menghancurkan peradaban manusia bukan bagian dari Islam, melainkan musuh Islam nomor satu, dan Muslim adalah korban pertama mereka".

[45] Menurut wartawan Jerman Jürgen Todenhöfer yang menghabiskan sepuluh hari bersama ISIS di Mosul, ia sering mendengar seruan bahwa ISIS ingin "menguasai dunia" dan semua yang tidak percaya dengan penafsiran Quran versi ISIS akan dibunuh. Todenhöfer dikejutkan oleh keyakinan para anggota ISIS bahwa "semua agama yang menyetujui demokrasi harus lenyap" dan "semangatnya yang luar biasa"—termasuk semangat untuk membunuh "ratusan juta" orang.

Pada akhir September 2014, 126 imam Sunni dan ulama Islam —terutama Sufi— dari seluruh dunia menandatangani surat terbuka kepada pemimpin Negara Islam, al-Baghdadi, yang isinya menolak dan membantah penafsiran teks-teks Islam, Quran dan hadits, versi ISIS yang dimanfaatkan untuk membenarkan segala tindakannya. Menurut surat tersebut, "[ISIS] memelintirkan Islam menjadi agama kekerasan, kebrutalan, penyiksaan, dan pembunuhan ... ini melenceng sekali dan merupakan pelanggaran terhadap Islam, Muslim, dan seluruh dunia." Surat tersebut menegur Negara Islam karena membunuh tahanan, dan menyatakan pembunuhan tersebut adalah "kejahatan perang yang hina" dan penindasan kaum Yazidi di Irak "sangat terkutuk". Terkait "klaim 'Negara Islam'", surat tersebut menolak eksistensi kelompok tersebut karena melaksanakan pembunuhan dan aksi brutal dengan alasan jihad —perjuangan suci dan menyatakan bahwa "pengorbanan" tanpa sebab, tujuan, dan niat yang jelas— "bukanlah jihad, melainkan seruan perang dan tindak kejahatan". Surat tersebut juga menuduh ISIS melakukan fitnah dengan melakukan perbudakan yang berlawanan dengan kesepakatan anti-perbudakan yang dikemukakan berbagai ulama. Sejumlah ulama juga mencap ISIS bukan golongan Sunni, melainkan Khawarij.

Eksistensi ISIS ditolak olah berbagai pemuka agama Islam, termasuk ulama Saudi dan al-Qaeda. Kritikus Sunni, termasuk mufti Salafi dan jihadis seperti Adnan al-Aroor dan Abu Basir al-Tartusi, mengatakan bahwa ISIS dan kelompok teroris lainnya bukan Sunni, melainkan Khawarij modern[46] —Muslim yang keluar dari arus utama Islam— yang berusaha mengusung agenda anti-Islam imperialis. Kritikus ISIS lainnya meliputi kaum Salafis yang sebelumnya mendukung kelompok-kelompok jihadis seperti al-Qaeda, misalnya pejabat pemerintahan Saudi Saleh Al-Fawzan yang dikenal karena pandangan-pandangan ekstremnya.

Al-Fawzan mengklaim bahwa ISIS adalah ciptaan "kaum Zionis, Salibis, dan Safavid". Penulis Yordania-Palestina, Abu Muhammad al-Maqdisi, mantan pengajar spiritual Abu Musab al-Zarqawi, dibebaskan dari penjara di Yordania bulan Juni 2014 dan menuduh ISIS berusaha memecah-belah persatuan Muslim. Deklarasi kekhalifahan ISIS dikritik dan legitimasinya dipertanyakan oleh sejumlah negara di Timur Tengah, kelompok jihadis, dan ulama dan sejarawan Muslim Sunni. Penyiar TV dan ulama Qatar Yusuf al-Qaradawi menyatakan, "Deklarasi yang dikeluarkan Negara Islam tidak sah menurut syariah dan memiliki dampak berbahaya bagi umat Sunni di Irak dan pemberontakan di Suriah".

Ia juga menambahkan bawha gelar khalifah "hanya dapat dianugerahkan oleh seluruh umat Islam", bukan satu kelompok saja. Kritik juga dilontarkan karena ISIS memberlakukan hukuman mati bagi Muslim yang melanggar hukum syariah tradisional, namun pada saat yang bersamaan melanggarnya (contohnya meminta perempuan pindah ke wilayahnya tanpa wali— pendamping laki-laki—dan tanpa keinginannya).

ISIS juga dikritik karena menggembar-gemborkan pencitraan lama (penunggang kuda dan pedang), namun melakukan bidah (pemutakhiran agama) dengan membentuk kepolisian agama perempuan (Brigade Al-Khansaa). Dua hari setelah pemenggalan Hervé Gourdel, ratusan Muslim berkumpul di Masjid Agung Paris untuk menunjukkan solidaritas terhadap korban pemenggalan tersebut. Unjuk rasa ini dipimpin oleh ketua Dewan Umat Islam Perancis, Dalil Boubakeur, dan diikuti oleh ribuan Muslim di seluruh Perancis dengan slogan "Not in my name" ("jangan bawa-bawa agama saya"). Presiden Perancis François Hollande menyatakan bahwa pemenggalan Gourdel merupakan "tindakan pengecut" dan "keji". Ia juga membenarkan bahwa serangan udara terhadap

[46] Menurut *The New York Times*, "semua teoritisi jihadis paling berpengaruh mengkritik Negara Islam karena melenceng [dari ajaran asli] dan menyatakan [Negara Islam] tidak sah". Mereka juga menolak ISIS karena memenggal wartawan dan pekerja sosial.

target-target ISIS di Irak akan terus berlanjut. Hollande juga mengumumkan tiga hari berkabung nasional. Bendera di seluruh Perancis dikibarkan setengah tiang dan keamanan di seluruh Paris diperketat.

Seorang hakim pengadilan syariah Front Islam di Aleppo, Mohamed Najeeb Bannan, menyatakan bahwa, "Hukum mengacu pada syariah Islam, Kasusnya beragam, mulai dari perampokan, penggunaan obat-obatan terlarang, hingga kejahatan moral. Tugas kami adalah mempertimbangkan semua tindak kejahatan yang dilaporkan kepada kami. Setelah rezim Assad runtuh, kami yakin mayoritas Muslim di Suriah akan mendukung pembentukan negara Islam. Tentu saja, penting sekali untuk mengatakan bahwa syariah Islam akan memotong tangan dan kepala orang-orang, tetapi ini hanya berlaku untuk penjahat. Membunuh, menyalib orang-orang tanpa alasan yang jelas tidak benar sama sekali. Terkait perbedaan antara syariah versi Front Islam dan ISIS, ia mengatakan, Salah satu kesalahan mereka adalah mereka mulai menerapkan syariah sebelum rezim [Assad] jatuh dan sebelum memiliki tamkin [negara yang stabil]. Mereka mengira Tuhan mengizinkan mereka menguasai wilayah dan langsung mendirikan kekhalifahan. Ini jelas-jelas bertentangan dengan ajaran para alim ulama di seluruh dunia. Di sinilah kesalahan ISIS. Mereka justru akan membawa banyak masalah. Semua orang yang menolak ISIS akan dianggap menolak syariah dan dihukum berat.

Al-Qaeda dan Al-Nusra sudah lama mencoba memanfaatkan kebangkitan ISIS dengan mengklaim ideologinya "lebih moderat" dibandingkan ISIS yang "lebih ekstrem" meski tujuannya sama-sama menerapkan syariah dan mendirikan kekhalifahan. Kedua kelompok tersebut mengaku melakukannya secara bertahap, tidak seperti ISIS. Al-Nusra mengkritik penerapan syariah yang terlalu cepat oleh ISIS karena malah mengusir banyak orang. Al-Nusra justru memilih pendekatan bertahap a la al-Qaeda dengan mempersiapkan masyarakat untuk menerimanya lewat pendidikan sebelum melaksanakan aspek-aspek hudud dalam syariah seperti melempar kaum homoseksual dari atas bangunan, memotong tangan, dan rajam. Nusra dan ISIL samasama menolak aliran Druze. Perbedaannya adalah Nusra tampaknya lebih puas menghancurkan tempat-tempat ibadah Druze dan memperkenalkan aliran Sunni ke umat Druze, sedangkan ISIS ingin melenyapkan umat Druze seperti yang mereka lakukan terhadap kaum Yazidi.

Kelompok Jaysh al-Islam di Front Islam mengkritik ISIS dengan alasan, "Mereka membunuh umat Islam dan membiarkan para pemuja berhala" dan "mereka memanfaatkan ayat-ayat tentang orang kafir dan menggunakannya terhadap sesama Muslim". Kritik utama yang dilontarkan para desertir ISIS adalah ISIS memerangi dan membunuhi sesama Muslim Sunni, jadi bukan nonSunni saja yang menjadi korban kekerasan ISIS. Akan tetapi, sejumlah desertir ISIS merupakan matamata dan agen yang masih bekerja untuk ISIS dan memalsukan desersi mereka.[47]

Imam Besar al-Azhar dan mantan presiden Universitas al-Azhar, Ahmed el-Tayeb, mengutuk keras Negara Islam Irak dan Syam karena bertindak "dengan alasan agama suci dan menggunakan nama 'Negara Islam' untuk menyebarkan ajaran Islam mereka yang keliru". Ia mengutip Quran: "Hukuman bagi mereka yang berperang melawan Tuhan dan Nabinya dan mereka yang berusaha menyebarkan kerusakana di muka Bumi adalah kematian, penggantungan, pemotongan tangan dan kaki di bagian tubuh berbeda, atau pengusiran dari tempat tinggalnya. Ini merupakan hukuman bagi mereka di dunia, dan mereka akan mendapatkan hukuman berat di akhirat." Meski El-Tayeb dikritik karena tidak menganggap Negara Islam melakukan bidah, mazhab

[47] Ayman al-Zawahiri meminta konsultasi (syura) dengan "cara-cara nabawi" saat hendak mendirikan kekhalifahan. Ia mengkritik Baghdadi karena tidak mengikuti cara resmi. Ia juga meminta anggota ISIS bergabung dengan al-Qaeda untuk berjuang melawan Assad, Syi'ah, Rusia, Eropa, dan Amerika Serikat dan menghentikan perselisihan antara sesama kelompok jihadis. Ia meminta para jihadis untuk mendirikan negara Islam di Mesir dan Syam, pelan-pelan menerapkan hukum syariah sebelum endirikan kekhalifahan, dan melakukan serangan besar terhadap Amerika Serikat dan BArat.

Ash'ari yang diikuti El-Tayeb tidak membolehkan mencap murtad seseorang yang mengucapkan kalimat syahadat. El-Tayeb sangat menolak praktik takfirisme (mencap murtad seorang Muslim) yang dilakukan Negara Islam untuk "menghakimi dan menuduh siapapun yang tidak mengikuti aliran mereka sebagai orang murtad dan melenceng dari ajaran mereka". Ia juga mengkritik ISIS karena mendeklarasikan "Jihad terhadap Muslim damai" berlandaskan "penafsiran ayat-ayat Quran yang melenceng, Sunnah nabi, dan pandangan sejumlah Imam yang salah meyakini bahwa mereka adalah pemimpin pasukan Muslim melawan bangsa kafir di tanah kafir."

Mehdi Hasan, seorang wartawan politik Britania Raya, menyatakan di New Statesman,
Baik Sunni atau Syi'ah, Salafi atau Sufi, konservatif atau liberal, Muslim – dan pemuka agama Islam – hampir seluruhnya mengutuk dan menolak ISIS karena tidak Islami dan sangat anti-Islam. Hassan Hassan, seorang analis di Delma Institute, menulis di *The Guardian* bahwa karena Negara Islam "mendasarkan ajaran-ajarannya pada teks agama yang tidak ingin ditangani oleh pemuka agama Islam arus utama, para anggota baru yang meninggalkan kamp pelatihan [ISIS] merasa telah menemukan ajaran Islam yang sejati".[48]

Kewajiban jihad tetap akan berlangsung hingga hari akhir, dan pada hari ini jihad merupakan *fardhu 'ain* (kewajiban setiap muslim) menurut kemampuan masing-masing. Namun demikian, jihad memiliki kaidah-kaidah, pedoman-pedoman, serta aturan-aturan. Hukumnya pun bisa berbeda-beda. Begitu pula dengan lawan, yang dalam jihad juga harus teridentifikasikan secara jelas. Perang dapat diarahkan kepada pihak-pihak yang menurut syari'at diperbolehkan untuk dilancarkan, bukan asal disebut musuh. Yang jelas, tidak setiap perlawanan yang dimobilisasi atau terorganisir bisa disebut jihad.[49]

Jika demikian halnya, maka jihad memiliki ketentuan-ketentuan yang rujukannya adalah syari'at Allah, bukan hawa nafsu, dan bukan pemaksaan kehendak dari kelompok tertentu manapun. Jihad bukan persoalan sederhana yang hanya membutuhkan keberanian dan tidak takut mati. Jihad adalah ibadah yang memiliki konsekuensi hukum amat luas dan beresiko tinggi, bahkan bisa fatal. Jika sasarannya orang-orang kafir saja, status mereka juga harus jelas, apakah mereka termasuk orang-orang yang boleh diperangi ataukah tidak. Sebab, pada sekelompok orang-orang kafir tersebut ada kafir harbi, kafir dzimmi atau kafir mu'ahad. Begitu juga di kalangan mereka ada wanita, anak-anak dan orang-orang lanjut usia.

Untuk menetapkan, apakah orang kafir tersebut harbi atau tidak, dan apakah peperangan kepada mereka dibenarkan atau tidak, khususnya pada zaman sekarang ini, tentu persoalannya memerlukan kajian serius dan tidak bisa digeneralisir. Apalagi jika persoalannya adalah sasaran jihad itu ditujukan kepada sekelompok kaum muslimin. Maka dalam hal ini umat Islam pada umumnya dan mujahidin pada khususnya sangat memerlukan bimbingan para ulama yang shalih dan terkenal kelurusannya, bukan tokoh-tokoh yang berhaluan Khawarij, Murji'ah atau Mu'tazilah, atau orang-orang majhul yang belum dikenal keilmuannya dan belum diketahui kelurusan akidah dan manhajnya.

Dan hari ini dalam kancah jihad Syam, kaum muslimin dibuat bingung oleh perselisihan yang terjadi di kalangan mujahidin, khususnya perselisihan antara jamaah Daulah Islam Iraq dan Syam (ISIS) dengan jamaah-jamaah mujahidin lainnya. Padahal mereka masih memiliki para ulama

---

[48] Pada pertengahan Februari 2015, Graeme Wood, seorang pengajar ilmu politik di Universitas Yale, mengatakan di *The Atlantic* bahwa, "Agama yang di diajarkan oleh para pengikutnya yang setia berasal dari penafsiran Islam yang sangat utuh dan cermat."

[49] Sebagaimana amalan-amalan lain dalam Islam, jihad juga merupakan amalan syar'i, dan merupakan salah satu ibadah paling *afdhal* (utama). Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa sallam pernah ditanya : "Amal perbuatan apakah yang paling *afdhal*?". Beliau menjawab :"Iman kepada Allah dan RasulNya." (Dalam riwayat Muslim, tanpa "RasulNya"). Ditanyakan lagi kepada Beliau : "Kemudian apa?". Beliau bersabda :"Jihad di jalan Allah". Beliau ditanya lagi : "Kemudian apa?". Beliau bersabda : "Haji yang mabrur". (Muttafaq 'Alaih)

yang tsiqah (terpercaya), yang bersih aqidahnya, lurus manhajnya, dan nyata amalnya serta ilmunya menjadi rujukan bagi kaum muslim di berbagai belahan dunia. Diantara mereka adalah Syaikh Ayman Az-Zhawahiri, Syaikh Abu Muhammad Al-Maqdisi, Syaikh Abu Qatadah Al-Fillisthini, Syaikh Sulaiman bin Nashir Al-'Ulwan, Syaikh Abu Bashir Ath-Thurtusi, dan Syaikh Abdul Aziz At-Thuraifi.

Syaikh Ayman Az-Zhawahiri, seorang pemimpin Al Qaeda yang paling utama dan pernah memberikan banyak dukungan bagi pendirian jihad di Iraq dan Syam, mengatakan bahwa: "Daulah Iislam Iraq dan Syam dihapus dan Al-Baghdadi kembali ke Iraq. Tanzhim-tanzhim jihad di bumi Syam adalah saudara-saudara kami yg mana kami tidak rela mereka digelari "murtad, kafir dan keluar dari islam". Dan kalian mengetahui bahwa kami telah mengajak, dan akan terus mengajak semua faksi jihad untuk mengupayakan tegaknya pemerintahan Islam di Syam bumi ribath, dan memilih orang yang pada dirinya terpenuhi syarat-syarat yang telah ditetapkan oleh syariat sebagai penguasa mereka, dan pilihan mereka adalah pilihan kami, dan kita tidak menghendaki ada seseorang yg memaksakan dirinya (jadi penguasa) bagi mereka karena kita sedang berusaha mengembalikan khilafah rasyidah".

Syaikh Abu Muhammad Al-Maqdisi yang sejak awal membentuk ISIS pun bahkan mencela ISIS secara terang-terangan.Al Maqdisi mengatakan bahwa: "Aku katakan celaan pada Daulah (ISIS), jika kita tidak bisa berjihad dan berinteraksi dengan faksi-faksi jihad lain yang sama-sama menjunjung panji tauhid, yang karena panji ini kita berjuang, dan jika kita berselisih dengan faksi-faksi tersebut dalam banyak persoalan yang rinci, maka bagaimana mungkin kita bisa melakukannya secara luas terhadap orang-orang suriah, dimana di antara mereka ada yang nashrani, dan yang lain lagi dari berbagai agama dan keyakinan? Terlebih lagi konflik yang terjadi antara kelompok-kelompok jihad dan peledakan yang ditargetkan pada markas mujahidin, maka fatwa tentang bolehnya berperang sesama kaum muslimin adalah sebuah kebodohan dan pembodohan, tidak akan keluar dari seorang 'alim yang meliliki keluasan fiqh dan agama yang kuat. Perkara dalam urusan darah membutuhkan taqwa pada Allah 'azza wa jalla".

Syaikh Abu Qatadah Al-Fillisthin juga menyatakan sikap tegasnya yang tidak mendukung ISIS dan mengingatkan agar anak-anak muda Muslim tidak terjerumus dalam lingkaran ghuluw dan ekstrim yang tidak menunjukkan nilai-nilai Islam. Abu Qatadah mengatakan: "Aku nasehatkan kepada saudara Abu Bakar Al-Baghdadi, jika dia memang orang yang mau mendengar nasehat, jika dia meyakini bahwa perkara jihad dan kepemimpinan patokannya adalah kemashlahatan umat, hendaknya dia mentaati Hakimul Ummah Dr. Ayman Az-Zhawahiri, untuk mengumumkan penarikan imarahnya dari Syam dan mencukupkan wilayah Iraq, kemudian menggabungkan seluruh mujahidin Daulah (ISIS) ke Jabhah Nushrah. Karena jika dia mengerjakan hal tersebut, niscaya akan terwujud maslahat yang sangat banyak bagi umat dan akan lenyap keburukan yg banyak dari umat. Karena maksud kalian adalah menegakkan dien, bukan membela tanzhim. Jika dia tidak mengerjakannya, aku nasehatkan para komandan dibawah kepemimpinannya, agar bersegera bergabung dengan Jabhah Nushrah demi kemashlahatan yang sangat banyak, yang tidak cukup tempat buat kami sebutkan di sini. Dan ini menurutku adalah kewajiban syar'i bagi mereka".

Syaikh Abu Bashir Ath-Thurthusi juga menyatakan bahwa: "Kita meminta mereka yang ikhlash yang dibohongi yang masih bergabung dengan jamaah sesat ini (ISIS) untuk memutus hubungannya dengan ISIS, dan mengumumkan sikap anti loyalitasnya dari ISIS dan apa yang telah diperbuat oleh ISIS, dan bergabung dengan faksi-faksi jihad suriah yg ia kehendaki, karena tidak boleh tetap bergabung dengan jamaah ini, berperang dengannya dan memperbanyak jumlah mereka sedikitpun".

Syaikh Sulaiman bin Nashih Al-'Ulwan bahkan menyatakan secara fikih bahwa ISIS menyalahi hukum Islam secara jelas dan terbuka: "Baik Daulah maupun Al-Baghdadi tidak berhak atas bai'at umum kaum muslimin, karena salah satu syarat bai'at umum adalah dipilih oleh Ahlu Halli wal 'Aqdi, dan Al-Baghdadi tidak dipilih oleh siapapun. Jika Dr. Ayman Az-Zhawahiri yang merupakan amir dan penanggung jawabnya saja tidak setuju dengan sikapnya, maka bagaimana bisa dia menuntut orang lain untuk membai'atnya".

Syaikh Abdul Aziz Ath-Thuraifi menyebutkan bahwa:"Tidak boleh berperang di bawah panji Daulah (ISIS) selama dia menolak hukum Allah yang independen (tidak berpihak)". Hukum Islam yang dipraktekkan oleh ISIS adalah hukum konservatif dan berlawanan dengan ilmu syariah serta kaidah fikih ditinjau dari mazhab apapun. Paham Wahabisme yang sangat kental dpraktekkan oleh ISIS adalah paham sesat di jazirah Arab manapun tidak akan bisa dipraktekkan dan bertentangan secara diametral dengan mazhab dan aliran atau paham Islam manapun bahkan yang tidak bermazhab sekalipun.

Syaikh Abu Muhammad Al-Maqdisi menyebutkan bahwa para jihadis Al Qaeda sudah bersabar atas tindakan barbar ISIS yang sangat merugikan jihad Islam di penghujung abad ini. Banyak jihadis Al Qaeda yang dibunuh hanya karena mereka tidak mau berbaiat dan tidak sudi untuk mengakui khalifah Ibrahim, Abu Bakar al-Baghdadi. Bagi Maqdisi, "Syaikh Ayman Az-Zhawahiri adalah saudara yang mulia dan temanku. Aku sudah mengenalnya dari dekat saat di Peshawar, beliau termasuk pentolan aliran Salafi Jihadi di zaman kita. Tidak diragukan bahwa beliau memiliki keutamaan yang agung atas aliran ini, dengan tulisan-tulisannya, jihadnya, dan keteguhannya, juga berdirinya beliau mendampingi Syaikh Usamah sejak pendirian Al-Qaeda sampai sekarang". Al Qaeda dijepit oleh dua sisi gerakan Islam: di sisi kiri oleh para Takfiri ISIS yang bertindak *ghuluw* (ekstrim, brutal dan sadis), di sisi kanan ditekan oleh kaum murjiah dari kalangan Salafi Shururi yang menolak jihad.

Analisis dan Diskusi

Merebaknya ideologi Wahabi yang dibawa bersama dengan masuknya ISIS di Indonesia telah menimbulkan banyak pertanyaan teoritis dan konseptual tentang kemunculan, persebaran, dan kemampuan ideologi ini bertahan bersamaan dengan semakin digandrunginya kelompok ISIS di berbagai belahan dunia. Di Indonesia, kelompok ISIS berkembang cukup pesat di tengah merebaknya aksi-aksi negatif yang berkaitan dengan terorisme. Banyak yang kemudian khawatir atas pilihan hidup yang dijalani dua profesional di usianya yang masih sangat produktif ini.[50] Tidak sedikit pula yang mempertanyakan tentang motif keduanya ikut bergabung menjadi tentara ISIS, membela sesuatu yang mungkin dianggap sangat ideal di suatu tempat nun jauh di sana di luar tanah Indonesia. Bahkan kalangan politisi di dunia Barat cemas dengan rekam jejak mereka yang sebelumnya pernah bergabung dengan kesatuan keamanan negara yang sangat disegani di kawasan Asia Tenggara. Sebelumnya, seorang anggota polisi aktif di Jambi, Syahputra (alias Abu Azzayn al Indunesiy) meninggalkan anak istrinya dan berangkat melalui Medan ke Suriah untuk berjihad melawan apa yang mereka persepsikan sebagai "thoghut" (musuh) yaitu rezim Bashir Al Asad. Statusnya sebagai anggota kepolisian negara ini dengan gaji yang berkecukupan tentu mengundang tanda-tanya besar: ada apa di balik semua ini? Tindakannya meninggalkan anak istri

[50] Belum lama ini, *The Intercept* (8 Juli 2015) mengungkapkan dua pilot Indonesia (Ridwan Agustin alias Ridwan Ahmad al-Indunesiy dan kapten Tommy Hendratno alias Tommy Abu Al Fatih Hendratno) yang pernah menjadi aparat keamanan negara dan kemudian menjadi pilot sebuah maskapai multinasional, kini bergabung dengan ISIS.

untuk berjihad ke sana, menceburkan diri ke dalam kancah perang, tentulah bukan sebuah keputusan rasional biasa. Ada sesuatu yang tak teridentifikasi dari realitas sosial yang problematik ini.

Semua kekhawatiran dan kecemasan berbagai kalangan ini sangat rasional. Kaum profesional dengan basis status sosial ekonomi kelas menengah dan dengan latar-belakang keluarga yang relatif sakinah ini tentunya mengharapkan jawaban nyata atas pertanyaan yang membingungkan itu. Tindakan Syahputra menceraikan istrinya dan pergi ke tanah asing berperang tentunya tidak bisa dijelaskan dari perspektif psiko-sosial generik. Pasti ada alasan-alasan teologis atau bahkan eskatologis dari tindakan yang tidak biasa ini.

Dari perspektif modern, banyak analisis tentang daya tarik finansial yang ditawarkan ISIS kepada sesiapa yang berkenan bergabung dengan bala tentara multi nasionalnya. Peluang ini disambut baik oleh banyak kalangan yang, menurut perhitungan berbagai ahli, berasal dari kaum marjinal yang berusaha mencari penghidupan ekonomi yang lebih layak. Bahkan ada juga yang menyebutkan tentang motif seksual yang melatari keinginan sebagian kecil warga Indonesia untuk berpartisipasi di dalam perang atau konflik di Suriah dan Irak tersebut. Ketika maraknya pencekalan terhadap orang-orang yang diduga hendak berangkat ke Suriah di berbagai bandara di Indonesia dan Malaysia sejak tahun 2013 hingga 2014, analisis *economic interest* sebagai motif sangat mendominasi penjelasan tentang latar-belakang kaum marjinal ini. Hampir tidak ada satu analisis pun yang mengaitkannya dengan kesadaran ideologis para aktor pendukung ISIS tersebut. Bahkan Daniel Bell (1960) dan Francis Fukuyama (1996) sangat yakin bahwa ideologi telah mati dan tak bisa memengaruhi kebangkitan dunia Timur. Akan tetapi, analisis kepentingan ekonomi, atau motif material apa pun, menjadi tidak mampu menjelaskan mengapa kaum profesional ikut terlibat dalam konflik yang sangat mengerikan bagi banyak kalangan.

Dibutuhkan satu penjelasan yang lain yang secara akademis bisa dipertanggungjawabkan untuk memberikan jawaban atas fenomena yang sangat mengejutkan dunia ini. Secara antropologis, D'Andrade dan Strauss (1992) pernah mengajukan motif kultural yang bersifat ideologis atas fenomena maraknya perlawanan bersenjata dan konflik komunal di berbagai belahan dunia. Gupta dan Ferguson (1992) mencoba menjabarkan motif *cultural model* tersebut sebagai "*a sense of loss territorial root*" dimana nilai-nilai nasionalisme dan patriotisme sudah mulai pudar atau sedang terjadinya "*an erosion of the cultural distinctiveness of place*" yang kemudian menghasilkan sebuah produk sampingan dari globalisasi yang disebut sebagai "*deterritorialization of identity*" dimana identitas tidak lagi dilekatkan pada tempat seseorang dilahirkan atau dibesarkan dalam suatu periode *formative age* yang sangat menentukan. Identitas yang berdasarkan lokalitas tergantikan oleh apa yang sejak lama dikenal sebagai ideologi. Ideologi Islam telah menjadi pilihan bagi dua pilot dan satu polisi dari Indonesia yang tentunya telah terasuh di bawah ideologi Pancasila dan digaji oleh hasil pajak warga negara yang hidup di alam demokrasi.

Ridwan Agustin dan Tommy Hendratno serta Syahputra yang telah mengalami indoktrinasi ideologi sekuler ini kemudian menggantikannya dengan ideologi yang baru dipeluknya. Kemanakah nasionalisme dan patriotisme yang sempat diajarkan oleh negara ini? Nasionalisme dan patriotisme adalah ideologi yang berbasis tempat dan akan mudah hilang ketika kenangan tentang tempat itu semakin memudar di tengah kosmopolitnya dunia yang sekuler dan materialistis ini. Edward Said (1979: 18) menjelaskan situasi ideologi yang menembus batas-batas nasionalitas dan lokalitas lainnya sebagai "*a generalized condition of homelessness*". Inilah yang mungkin bisa kita sebut sebagai ideologi transnasional keagamaan yang selama ini menyebar semenjak berakhirnya perang dingin antara Blok Kapitalis dan Blok Komunis/Sosialis. Kedua blok ideologis ini, oleh kalangan gerakan Islam transnasional dianggap telah menyebarkan polusi mental dan mengancam kesucian

agama. Konsep "*pollution and purity*" (Louis Dumont, 1970 [1966]) inilah yang kemudian dikembangkan secara akademis untuk menjelaskan mengapa pilihan ideologis menjadi rasional di atas pilihan-pilihan material dan ekonomis lainnya.

Analisis ideologis menjadi penting ketika penjelasan-penjelasan motif ekonomi, sosio-psikologis dan politik menjadi lumpuh di hadapan realitas sosial yang problematik ini (Talal Asad, 1979; Louis Althusser, 1977; George Marcus, 1986; Maurice Bloch, 1983 dan 1986). Renato Rosaldo (1988) memperlihatkan bagaimana ideologi tidak lagi mengenal batas-batas tempat dan merasuki ke berbagai kalangan yang disebutnya sebagai "*people without culture*" ini. Ideologi jihadisme yang selama ini dianggap bertanggung jawab atau setidaknya berada di belakang semua perlawanan berdarah dengan segala kesemrawutan sosiologisnya, setidaknya bisa memberikan penjelasan tentang fenomena kembalinya ideologi dalam analisis ilmu-ilmu sosial dan humaniora.

Kecenderungan semakin materialnya analisis sosial atas berbagai gejala munculnya gerakan-gerakan perlawanan dan konflik keagamaan haruslah diimbangi dengan analisis kultural yang memadai. Kembalinya ideologi bagi banyak kalangan dari berbagai latar belakang sosial ekonomi menunjukkan bahwa faktor non-material jauh lebih kuat dalam memengaruhi motif seseorang atau sekelompok orang dalam melakukan tindakan-tindakan perlawanan. Geertz (1973: 220) menyebutkan bahwa ideologi adalah bagian dari sistem budaya yang memetakan realitas-realitas sosial yang problematik dan menjadi matriks bagi terciptanya kesadaran sosial. Ideologi inilah yang mendasari Ridwan Agustin, Tommy Hendratno, Syahputra dan juga Heri Kustiyanto meninggalkan segala kecukupan duniawi dan membuang semua *spirit in the material world* yang pernah mereka anut sebelumnya. Mereka menuju ke sebuah harapan baru yang masih belum jelas secara material, namun sangat jelas secara ideologis: janji surga bagi yang syahid dan syafaat bagi keluarga batih dan kerabatnya.

Matriks kesadaran sosial ini dibangun oleh kalangan yang merasakan adanya luka moral (*moral torment*) yang disebabkan oleh serangan ideologi lain (Joel Robbins, 2004). Kesadaran sosial keterjajahan inilah yang kemudian menggerakkan mereka untuk menuntut balas atas luka moral yang masih menganga tersebut. Kesadaran sosial ini bukan dibangun atas dasar nasionalisme atau etnisitas, melainkan berdiri secara transnasional sebagai sebuah kesadaran baru yang disebut oleh Michael Francis Laffan (2003) sebagai *Islamic nationhood*. Di sinilah konsep *ummah* dibangun sebagai sebuah kesadaran sosial yang memengaruhi berbagai orang untuk berpartisipasi di dalam pembentukan sebuah negara Islam di Suriah dan Irak (ISIS).

Konsep Laffan (2003) tentang spirit bela negara dalam komunitas Islam ini begitu membahana dan setidaknya menjadi ketertarikan politik bagi gerakan-gerakan lainnya. Ideologi *Islamic nationhood* ini mempengaruhi banyak gerakan-gerakan radikal dan teroris di berbagai belahan dunia. Mujahidin Indonesia Timur (MIT) di Poso segera menyatakan sumpah setia (*bai'at*) kepada khalifah Al Baghdadi yang memimpin ISIS (2013), juga Boko Haram di Negeria tersirap dengan peragaan kekerasaan yang diperlihatkan ISIS (2014). Beberapa faksi mujahidin di Suriah, Afghanistan, Palestina, Lebanon, dan wilayah-wilayah lainnya menyatakan solidaritasnya untuk mendukung dan bergabung dengan gerakan yang dianggap sebagai representasi alam bawah sadar mereka untuk menggentarkan musuh-musuh agama yang telah menorehkan *moral torment* terhadap umat Islam selama berabad-abad.

Bahkan belum lama ini Fakhruddin bin Kasem alias Din Robot, mantan panglima *sagoe* Gerakan Aceh Merdeka (GAM) di Julok, Aceh Timur (Serambi Indonesia, 7/9/2015) menyatakan hasratnya untuk bergabung dengan ISIS. Meskipun hasrat politik yang tersendat ini dianggap banyak pihak sebagai langkah sensasional saja, setidaknya realitas sosial problematik ini dipengaruhi oleh merebaknya ideologi kebangsaan Islam yang diembuskan oleh ISIS. Bayangan

akan sebuah *tamkin* (kekuasaan riil *de facto*) negara Islam yang *de facto* menjadi daya tarik utama bagi banyak gerakan pemberontakan. Al Qaeda pun kewalahan menghadapi berbagai serangan ISIS di basis-basis yang sudah mereka rebut sebelumnya di Suriah, Irak dan Afghanistan. Al Qaeda kalah cepat dalam mewujudkan idealitas arkaik yang sangat diharapkan banyak kalangan radikal dan fundamentalis Islam, yaitu keinginan untuk memiliki sebuah *tamkin* (negara) yang definitif. Posisi *tanzhim* (gerakan, kekuasaan *de jure*) Al Qaeda perlahan-lahan mulai tergeser oleh ISIS yang rajin mempertontonkan kebiadaban dan kekerasan sebagai kabar gembira dan peringatan untuk memuaskan dendam keterjajahan lama di bawah sistem kapitalisme dan neo-liberalisme Barat.

Motif kultural atau motif ideologis inilah yang mungkin sedang disemai oleh kaum profesional yang selama ini merasakan hidupnya yang berkecukupan tersebut belumlah cukup secara teologis dan eskatologis. Ada kekeringan spiritual yang akut di sana. Ada tujuan-tujuan akhirat yang mendasari tindakan mereka dalam bergabung dengan ISIS nun jauh di Suriah sana. Negeri yang jauh itu tidak dipandang akan memberikan kesejahteraan material bagi pemuasan nafsu badaniah, melainkan perang itu adalah peluang bagi mereka untuk menggapai hasrat teologis dan eskatologis mereka untuk menuju ke surga dan bercengkerama dengan para bidadari yang senantiasa perawan. Ini adalah sebuah keyakinan, sebuah ideologi yang tidak bisa ditukar dengan imbalan material sebesar apa pun. Ideologi millenarian inilah yang selama ini dicari, dan ketika ditemukan, maka kelezatan duniawi apa pun akan ditinggalkan dengan serta-merta.

Agama adalah unsur kebudayaan yang paling sulit diubah (Saifuddin, 2012) dan pengaruhnya paling sulit dikendalikan (Houston Smith, 1976). Benturan peradaban atau *clash of civilization* (Samuel Huntington, 1978) terjadi karena agama. Benturan di dalam peradaban atau *clash within civilization* juga terjadi karena agama (Hans Dieter Senghaas, 2002). Paham keagamaan yang dituduh paling banyak menyumbangkan konflik, perang, terorisme dan kekerasan komunal adalah, salah satunya, paham Wahabisme. Maka kita perlu memahami Wahabi secara sosiologis, teologis, sejarah, politik dan antropologis. Tulisan ini tidak akan bisa menjelaskan semua itu hanya dalam uraian ringkas beberapa frasa kalimat saja. Tulisan ini lebih merupakan *executive summary* untuk kalangan awam atau semacam *policy brief* untuk yang super sibuk, yang bahan-bahannya dikumpulkan dari kalangan "Wahabi" sendiri yang menjadi subyek penelitian kami selama ini.

Pada dasarnya, Islam itu hanya satu, namun karena perkembangan sejarah, politik, ekonomi dan budaya, maka Islam ikut berkembang berdasarkan wilayah persebarannya. Inilah realitas sejarah Islam yang unik menurut Harun Nasution (1972), dimana awal munculnya perpecahan di kalangan umat Islam bukan disebabkan perbedaan teologi namun karena perbedaan pandangan politik. Geopolitik Islam kontemporer sekarang ini menjadi tidak lagi satu, monolitik dan integral seperti pada masa nabi Muhammad SAW. Sejak Nabi SAW wafat mulailah muncul benih-benih kelompok, aliran, sekte, dan mazhab yang cukup beragam. Kini, perpecahan yang paling kentara adalah pembelahan ideologis yang sangat besar antara (1) Sunni, dan (2) Syiah. Sunni dan Syiah ini juga terpecah dalam berbagai kelompok-kelompok atau sekte dan mazhab yang semuanya mengklaim dirinya yang paling benar. Tidak akan ada kemunculan kelompok baru tanpa klaim kebenaran. Klaim kebenaran inilah yang menyebabkan terjadinya perpecahan di dalam Islam semakin tajam.

Sunni adalah mazhab besar kaum pengikut *ahlus sunnah wal jamaah* yang sangat menghormati Nabi, berserta seluruh sahabat dan juga keluarganya. Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama (NU), Persis, Al Washliyah, Al Irsyad, Perti, Masyumi, Darul Islam (DI) atau Negara Islam Indonesia (NII), Jamaah Islamiyah (JI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Jamaah Ansharut Tauhid (JAT), Jamaah Ansharusy Syariah (JAS), Jamaah Anshorud Daulah (JAD), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Front Pembela Islam (FPI) adalah termasuk ke dalam kelompok Sunni. Syiah adalah mazhab

yang selektif dalam mengakui sahabat Nabi dan juga keluarganya, mereka hanya mengagumi Ali ibn Abi Thalib r.a dan anaknya yang kedua, Husen, dari 11 anak Ali r.a. Karena minoritas, kelompok Syiah di Indonesia hanya sedikit saja dan organisasinya pun (beserta pecahannya) tak begitu tampil ke permukaan. Antara Sunni dan Syiah pun sering terjadi bentrokan yang melibatkan kekerasan berdarah.

Di kalangan Sunni perpecahan juga banyak terjadi dan membentuk banyak kelompok keagamaan, mazhab, sekte dan aliran yang sangat beragam. Wahabi adalah salah sebuah mazhab dalam kalangan Sunni. Baru baru ini di Madura ada sebuah lagu yang berjudul "Wahabi" yang sangat lugas menggambarkan apa itu aliran yang dianggap radikal oleh banyak kalangan. Lagu itu menggambarkan Wahabi tidak suka maulid nabi, tidak mau tahlilan, tidak setuju ziarah kubur, tidak mengakui qunut, dan menganggap semua orang Islam di luar kelompoknya sebagai sesat, bid'ah atau bahkan kafir. Stigma buruk sering disematkan kepada Wahabi dan label ekstrim sering ditujukan kepada kelompok ini. Dalam banyak hal lagu ini ada benarnya, namun tidak semua Wahabi berperilaku demikian.

Menurut Syaikh Muhammad bin Jamil Zainu (1986), Wahabi adalah paham keagamaan yang dianut kalangan yang tidak suka kepada adat-istiadat dan kebiasaan yang menyimpang yang mengharap kekuatan leluhur, melanggar tradisi adat, tidak mau ikut maulidan Nabi, tidak percaya kepada sunan, wali dan keramat-keramatnya, anti tahyul, khurafat dan bid'ah. Kata Wahabi adalah nisbat kepada Muhammad bin Abdul Wahab, padahal Abdul Wahab adalah nama ayahnya yang tidak pernah menulis satu kitab fiqh pun. Nisbat kepada nama Abdul Wahab ini dibuat oleh kalangan ilmuwan Barat yang biasanya mengambil nama belakang untuk katalogisasi kepustakaan.

Wahabi digagas oleh Syaikh Muhammad bin Abdul Wahab (1703-1792), seorang reformis (*mujaddid*) Islam dari Najd, Arab Saudi yang muncul di tengah galaunya ummat Islam yang lama terasuh di bawah empat mazhab statis (Syafii, Maliki, Hambali dan Hanafi). Ia adalah seorang mufti dari Daulah Suudiyah, cikal bakal Kerajaan Arab Saudi yang kita kenal sekarang. Muhammad bin Abdul Wahab menyeru kaumnya kepada tauhid, hanya berdoa memohon kepada Allah tanpa perantara, tidak mengagungkan para wali dan orang alim atau ulama atau orang-orang sholeh sebagai orang yang lebih istimewa dan menolak menyembah kuburan. Wahabi menganut prinsip egaliter dalam beribadah. Muhammad bin Abdul Wahab ini dianggap sebagai pembuat mazhab kelima setelah mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali. Muhammad bin Abdul Wahab ini banyak menulis kitab yang isinya sejalan dengan pemikiran-pemikiran Ibnu Taymiyyah, Ibnu al-Qayyim, dan Ahmad bin Hambal. Karena dipengaruhi oleh pemikiran dari Ahmad bin Hambal, Wahabiisme ini agak mirip dengan mazhab Hambali. Pemikiran Wahabi ini kemudian dikembangkan oleh Jamaluddin Al Afghani, Muhammad Abduh, Muhammad Rashid Ridha, Syek Ahmad Khan, hingga Bin Baz, Utsaymin, bahkan HOS Tjokroaminoto sampai SM Kartosoewirjo. Pada periode pasca kolonialisme, ideologi Wahabi dikembangkan lebih sistematis lagi oleh Hasan Al Banna, Sayyid Qutb, Muhammad Qutb, Abul A'la Al Maududi, Yusuf Qardhawi, dan Nashiruddin Al Albani. Kemudian pada masa revolusi di Afghanistan ideologi ini dikemas rapi dalam buku-buku karya Abdullah Azzam, Osama Bin Laden, Ayman Al Zawahiry, hingga ke periode konflik Iraq dan Suriah oleh Abu Mushab As Shuri.

Wahabi tidak monolitik, artinya kelompok ini juga terpecah ke dalam beberapa varian yang satu sama lainnya tidak bersahabat, terkadang saling bermusuhan atau bahkan juga bisa menjurus ke konflik berdarah. Wahabi sebenarnya adalah istilah yang generik untuk menyebut atau merujuk kepada kelompok Salafi. Namun karena kaum tradisional Islam pun mengklaim dirinya sebagai Salafi (yang melaksanakan tradisi Salafussholeh), maka label Wahabi dipilih agar mudah membedakannya secara teologis dengan kelompok-kelompok yang bukan Wahabi. Terminologi

Wahabi pun dipakai sebagai euphemisme karena ada kelompok tertentu yang sangat sensitif dengan nama Salafi. Secara antropologis, terdapat setidaknya tiga tipologi Wahabisme di Indonesia yang bisa diamati. Pertama, Wahabi Shururi atau Wahabi yang dianggap anti maulid, anti azan dua kali, anti tahlil, anti ziarah kubur dan anti jihad dan sering menganggap masyarakat yang melawan pemerintah sebagai *bughot* (pemberontak). Kedua, Wahabi Jihadi, yatu kelompok yang lebih fokus pada jihad dan berusaha melawan setiap kebijakan pemerintah, juga memiliki sikap penolakan yang sama dengan kelompok pertama. Wahabi Jihadi di Indonesia pernah muncul dengan nama Darul Islam (DI) di Jawa Barat tahun 1949 [dengan tokohnya Sekarmadji Maridjan Kartosoewirjo], Jawa Tengah tahun 1950 [Amir Fatah Widjaja Kusuma], Sulawesi Selatan tahun 1951 [Kahar Muzakkar], Kalimantan Selatan tahun 1952 [Ibnu Hajar] dan Aceh tahun 1953 [Daud Beureu'eh], kemudian Jamaah Islamiyyah (JI) tahun 1992 hingga tahun 2010 yang dituduhkan kepada Ustadz Abdullah Sungkar dan Abubakar Ba'asyir, Dr Azhari, Noordin Mat Top, Amrozi, Imam Samudra, Ali Ghufron dan Ali Imron. Terakhir, kelompok Wahabi Jihadi ini muncul dalam bentuk Tanzhim Al Qaeda Serambi Mekkah (TQSM) dan banyak aktivisnya yang tertangkap setelah terbongkarnya kegiatan *i'dad* (persiapan/latihan perang) di Bukit Jalin, Aceh Besar pada 2010. Kelompok Wahabi Jihadi ini kini lebih kalem dan memilih jalur dakwah *bil hikmah* dalam kegiatan kesehariannya. Ketiga, Wahabi Takfiri yang suka menuduh orang lain di luar kelompoknya sebagai pelaku *bid'ah* atau bahkan kafir. Kelompok ini ada di Aceh saat ini dan masih setia dengan *bai'at*-nya untuk mendukung Negara Islam Irak dan Syam (NIIS) atau lebih dikenal dengan ISIS.

Di internal kalangan Wahabi ini sendiri juga terjadi saling tuding dan saling tuduh sesat menyesatkan. Kalangan Wahabi Shururi sering menuduh Wahabi Jihadi sebagai *bughot*. Wahabi Jihadi lebih banyak pasif dan tak bereaksi secara sosial dan politik. Wahabi Jihadi lebih mengutamakan ibadah-ibadah *mahdhoh* (ritual) dan menghindari friksi dengan pihak manapun, aktif dalam berbagai acara penyadaran tauhid ummat. Sementara kalangan Wahabi Takfiri sangat hiperaktif dalam dakwahnya dan menuduh banyak kalangan Jihadi sebagai *bid'ah*, sesat atau kafir terhadap banyak kelompok karena tidak mau menerima khilafah Al-Baghdadi di Suriah dan Iraq. Melalui media sosial kelompok Wahabi Takfiri ini mengumbar seruan-seruannya yang berisik dan penuh ancaman dan tudingan sembari memperlihatkan sikap intolerannya secara asertif.

Di tengah kiprah Wahabi dalam konflik komunal di Peristiwa Cumbok di Aceh (1946), Ambon (1999) Poso (2001) dan lain-lain tempat, juga ada kiprah Wahabi dalam kekerasan politik di Sulawesi Selatan serta kiprah Wahabi dalam terorisme yang diperankan oleh Jamaah Islamiyyah, Darul Islam, dan lain-lain sebagainya sejak tahun 2000 hingga tahun 2014. Inilah yang kemudian membuat Wahabi menjadi *paragon of ugly* yang sulit untuk dibantah. Seharusnya Wahabi lebih tampil sebagai *paragon of beauty* dan mengharumkan agama Islam di mata dunia. Kejadian-kejadian kekerasan di Iraq dan Suriah dimana ISIS memperlihatkan kekejamannya yang mengerikan telah membuat Wahabi sebagai pihak yang dianggap bertanggungjawab secara teologis atas kekerasan dan kebiadaban ini.

Di tengah banyaknya tudingan terhadap kalangan Wahabi yang dianggap telah mempermalukan Islam, namun harus diakui bahwa ada banyak jasa Wahabi dalam membela kaum tertindas, khususnya yang beragama Islam. Hampir dapat dipastikan kebanyakan yang dibela oleh Wahabi adalah ummat Islam tanpa membedakan sekte dan mazhab. Bantuan kemanusiaan yang diberikan kaum Wahabi menyebar ke seluruh dunia dalam bentuk filantropi zakat, sedekah, qurban dan pembangunan masjid serta lembaga pendidikan. Misalnya bantuan kepada pengungsi Rohingya justru datang dari Arab Saudi yang dianggap sebagai negara Wahabi. Kita haruslah menilai Wahabi ini secara lebih adil sebelum menjatuhkan stigma atau label radikal, ekstrimis dan teroris kepada semuanya yang berasal dari *mainstream* Wahabi. Sebab masih ada juga Wahabi yang anti jihad,

yang anti pemberontakan, dan juga Wahabi yang bisa menerima ziarah kubur, tahlil, maulidan dan juga masih bersedia datang ke kenduri-kenduri untuk menyantap hidangan.

Gerakan politik Islam radikal di Indonesia kini sedang mengalami kerumitan, semacam situasi disorientasi, dislokasi dan diposisi yang kemungkinan akan mengalami titik-balik (*turning point*) lahirnya pemimpin baru yang berbeda atau lebih baik pasca Ustadz Abdusshomad atau yang lebih dikenal dengan nama Ustadz Abubakar Ba'asyir (ABB). ABB adalah pemimpin kharismatik terakhir dari kalangan jihadis Indonesia yang mengalami gonjang-ganjing perpecahan dalam kurun sejarah pergolakan yang panjang. Perpecahan terakhir yang terjadi setelah pernyataan *bai'at*-nya ke Daulah Khilafah Islamiyyah Irak dan Syam pimpinan Abubakar Al-Baghdadi adalah panggung terakhir (*the last frontier*) bagi figur yang sangat dikagumi kalangan pergerakan radikal Indonesia dan sangat disegani oleh para jihadis di berbagai belahan dunia. Pernyataan *bai'at* ABB ini menyebabkan munculnya perpecahan (*firqah*) penghujung dari serangkaian perpecahan yang terjadi dalam sejarah panjang pergerakan jihad di Indonesia.

Sejarah pergerakan jihad di Indonesia hampir sama dengan sejarah munculnya kesadaran nasionalisme Indonesia di akhir abad ke-19. Sejarah pada masa awalnya ini adalah sejarah modern kontinuitas (*continuity*) atau estafeta kepemimpinan jihad di Nusantara. Dimulai dari Hadji Samanhoedi di Surakarta dengan Sarekat Dagang Islam (SDI) pada tahun 1905, dilanjutkan dengan Hadji Mas Tirtoadisoerjo, kemudian dibentuk kesadaran yang lebih politis oleh Hadji Oemar Said atau yang lebih dikenal dengan nama HOS Tjokroaminoto dengan Sarekat Islam-nya (SI), berlanjut dengan dibentuknya Partij Sjarikat Islam Indonesia (PSII) dan kemudian Masjoemi (Madjlis Sjoera Muslimin Indonesia). Kontinuitas gerakan modern jihad ini mencapai puncak kesempurnaannya ketika Sekarmadji Maridjan Kartosoewirjo memproklamirkan berdirinya Negara Islam Indonesia (NII) tahun 1949. Sejarah panjang pergerakan Islam pasca SM Kartosoewirjo selanjutnya adalah sejarah perpecahan panjang dan rumit.

Pasca tahun 1962, perkembangan gerakan jihad mengalami titik involusi yang rumit dan melelahkan dari semenjak Abdul Fatah Wirananggapati, secara asinkronik ke Tahmid Rahmad Kartoesoewirjo, kemudian Adjengan Masduki, berliku ke Haji Ismail Pranoto (Hispran), ke Ustadz Abdul Halim atau Abdullah Sungkar hingga kemudian jatuh ke tangan ABB. Pasca 1962, sejarah gerakan jihad ini tidak dapat disebut dengan sejarah kontinuitas, juga tidak dapat disebut diskontinuitas karena masih terus berlangsung dalam proses yang tidak menentu. Sejarah pasca 1962 ini adalah sejarah perubahan (*history of change*) atau sejarah perpecahan (*history of split*) gerakan jihad Indonesia yang tidak bisa direkatkan lagi dalam bentuk integrasi. Prediksi kami adalah titik-balik yang akan terjadi setelah ini adalah titik integrasi yang akan berdampak pada seluruh komunitas *polity* Indonesia atau akan munculnya apa yang disebut oleh Clifford Geertz (1972) sebagai *integrative revolution* (revolusi yang terintegrasi).

Karl Jackson (1976) menggambarkan bahwa gerakan politik Islam sangat ditentukan oleh pemimpin kharismatik. Faktor figur kepemimpinan yang spiritual, kadang mistik dan bahkan magis menjadi alasan utama bersatunya ummat (*Islamic polity*) Indonesia di bawah asuhan para ustadz penggerak kesadaran politik yang bahkan menyeruak hingga ke alam modern. SM Kartosoewirjo dalam konteks ini adalah figur kharismatik yang mampu menjadi negarawan. Negara sebagai entitas politik modern diasuh dalam manajemen ilmiah di bawah SM Kartosoewirjo hingga NII menjadi tonggak penting sejarah politik Islam di Indonesia yang mengubah gaya tradisional ke gaya modern. Adalah Abdullah Sungkar yang kemudian melanjutkan gaya modern ini ke dalam bentuk korporasi jihad yang ultra-modern dengan mengadopsi plot dari Al Qaeda di bawah Osamah bin Laden. Plot rencana Al Qaeda 2020 adalah *blueprint* korporasi politik radikal Islam yang ikut

mempengaruhi Jamaah Islamiyyah (JI) Indonesia hingga bersublimasi ke gerakan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI).

Kepemimpinan kharismatik ABB dibangun mulai dari kasus makar yang dituduhkan Orde Baru terhadap Abdullah Sungkar dan ABB di Jawa Tengah. Para gembong pelanjut Hispran melihat cahaya spiritual bersinar dari sikap konsisten dan konsekuennya dalam mempertahankan kebenaran di tengah otoriterisme Orde baru yang terkenal kejam dan bengis. Kemampuan ABB dalam referensi Islam dan manajemen pergerakan yang berhasil mengirimkan para pengikutnya ke Moro dan Afghanistan telah membuat ABB dianggap sebagai titisan atman ilahi. Kharisma tidak bisa bertahan terlalu lama dalam iklim politik yang terus berubah.

Perpecahan awal, terjadi pada tahun 1992, ketika lahirnya Jamaah Islamiyyah setelah terbelahnya para jihadis Indonesia yang berjihad dan berhasil ikut serta bersama Thaliban dalam proses *futuh* (kemenangan) Afghan tahun 1989. Abdullah Sungkar dan ABB memisahkan diri dari Negara Islam Indonesia (NII) atau Darul Islam (DI) dan *restart* dari entitas awal yaitu Jama'ah Islamiyyah (JI). Sebagamana yang diakui oleh Nasir Abbas, keberangkatannya ke Afghanistan adalah representasi dari NII dan, oleh karenanya, futuh Afghan adalah partisipasi politik kaum jihadis Darul Islam di pentas global. JI kemudian berjalan sendiri karena marasa NII telah dibajak secara *ashobiyyah* oleh puak tradisional di Jawa Barat. Dalam perkembangan selanjutnya, JI menjadi mitra politik tunggal Al Qaeda di Indonesia, bahkan Asia Tenggara. Terpaan terorisme telah menjadikan JI sebagai organisasi tertutup dan terpaksa menyelam di kedalaman samudra *harakah* jihad yang tersembunyi. Tertangkapnya beberapa mujahidin dan juga para syahid menjadikan JI mati suri. Pengakuan ABB yang menolak kesaksian Faiz Bafana di persidangan Bom Bali menjadi titik didih perpecahan korporasi jihad JI yang sudah dibangun lama di negeri pengasingan, Malaysia. Korporasi jihad ini kemudian dikayuh oleh Dr Azhari dan Noordin M Top dengan biduk yang berbeda dan bertahan hingga kini dalam situasi yang nanar.

Perpecahan kedua, semenjak berdirinya Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) tahun 2000. MMI adalah organisasi yang mencoba memberikan nafas bagi JI yang sudah mati suri di awal millenium ini. ABB terangkat ke permukaan dan muncul secara sangat *notorious* di dalam sorotan mata dunia. Selama satu dekade berada di atas biduk baru yang penuh semilir angin dakwah yang penuh keterbukaan dan reformasi, ABB tetap konsisten hingga pada suatu waktu ia tidak menyukai sistem politik internal MMI yang dianggapnya mengadopsi sistem Yahudi. Perpecahan pun membasahi pipi para mujahidin yang terpuruk dalam sikap tawadhu' dan hanya berani bertahan dalam perlawanannya terhadap sosok kharismatik ABB.

Perpecahan ketiga, ketika berdirinya Jamaah Ansharut Tauhid tahun 2010. Perpecahan ini membuat komunitas jihad Indonesia hanya tertinggal beberapa gerbong saja. Dengan gerbong yang sedikit, laju JAT semakin dekat ke tujuan sementara: persinggahan di penjara. JAT semakin terjerumus ke lembah radikalisme dan intoleransi yang semakin menjauhkannya dari publik Islam yang sudah mulai begah dengan gaya keras dan mulai mengambil posisi sebagai konstituen partai politik dan sesekali menghirup segarnya udara demokrasi. Situasi yang dialami JAT dari tahun 2010 hingga 2014 ini adalah situasi *jihad deadlock* yang memperlihatkan disorientasi, dislokasi dan disposisi yang sangat parah bersamaan dengan mendekamnya ABB di penjara Nusa Kambangan. Penjara tidak selamanya merupakan tempat yang bisa memberikan pengaruh simpati pendukung, justru terkadang malah bisa menyebabkan munculnya friksi dan faksionalisme. Apalagi ditemani oleh Aman Abdurrahman yang banyak menyumbangkan ide-ide over-radikal paham Wahabi yang kemudian menyebabkan keruntuhan kharisma ABB hingga ke titik nadir.

Perpecahan keempat, ketika munculnya isu ISIS (*Islamic State of Iraq and Syam*) dan pernyataan sumpah setia ABB kepada figur Abubakar Al-Baghdadi yang mengakibatkan pecahnya

JAT dan lahirnya JAS (Jamaah Ansharus Syariah) di bawah pimpinan Ustadz Achwan dan Abu Tholut (Imron Rosyidi). ABB sudah ditinggalkan oleh para pembela setianya, bahkan anaknya pun terpaksa terlontar keluar dan membentuk ikatan baru dari serpihan-serpihan yang terbuang. Perpecahan ini adalah perpecahan terakhir sebuah organisasi jihad di Nusantara yang tidak akan mungkin bisa terpecah lagi setelahnya. Ibarat gelas yang jatuh berkeping-keping, maka perpecahan ini adalah keping terkecil yang jika pun dilempar lagi tidak mampu untuk berpecah lagi (*least ability to split*). Kami memprediksikan, setelah perpecahan ini akan mengalami suatu titik balik dimana revolusi integrasi adalah sesuatu yang sangat *historical inevitability* (keniscayaan sejarah).

Kondisi keruntuhan kepemimpinan kharismatik jihad Indonesia ABB akan merupakan situasi *vacuum of leadership* yang akan membuka peluang bagi tokoh-tokoh muda yang sudah lama merajut impian integrasi umat Islam secara politik. Tokoh-tokoh muda radikal Islam di negeri ini tersisa hanya sedikit. Tokoh dengan kemampuan agamis dan manajemen pergerakan modern yang mungkin akan muncul adalah Ustadz Irfan S. Awwas dan Imron Rosyadi (Abu Tholut). Tokoh muda lainnya dianggap tidak memiliki kapasitas keislaman yang memadai meski dengan visi politik yang berlebih. Tokoh muda radikal Islam Indonesia yang lain umumnya lebih bergelimang dengan asupan demokrasi dan mengepul dalam asap kapitalisme dan liberalisme.

Kesimpulan

Filsuf Perancis dan sejarawan sosial Michel Foucault (1980) berpendapat bahwa setiap wacana sosial yang dihasilkan dari klaim kebenaran politik akan menghadapi kontra-wacana yang menantang legitimasi wacana asli tersebut. Kebenaran menurut Foucault tampaknya tidak lebih dari hasil perjuangan antara wacana-wacana yang bersaing. Dengan demikian daya untuk menghasilkan atau menciptakan pengertian tentang 'kebenaran'. Foucault, bagaimanapun hampir tak peduli dengan membuat pertimbangan nilai, setidaknya pada tingkat teoretis, dan lebih peduli untuk hanya menguraikan pandangannya tentang apa yang ada. Beberapa kalangan mengatakan bahwa ide Foucault tentang kontra-wacana sejalan dengan dialektika Hegelian, tesis – antitesis – sintesis.

Wacana yang paling sederhana adalah percakapan atau informasi. Bagi Foucault itu terjadi melalui diskursus (melalui pengetahuan). Jika benar bahwa kita adalah jumlah dari pengalaman kita (pengetahuan yang kita hadapi), maka kita memiliki kekuatan yang sangat besar. Dalam sebuah keluarga terisolasi, pengetahuan anak tergantung pada hanya beberapa orang. Dalam arti, beberapa orang yang menciptakan identitas anak. Anak tidak bisa tahu apa-apa tapi tahu apa yang dikomunikasikan oleh mereka. Wacana bergabung menjadi kekuatan dan pengetahuan. Wacana dibuat dan diabadikan oleh orang-orang yang memiliki kekuatan dan sarana komunikasi. Mereka yang memegang kendali memutuskan siapa kita dengan memutuskan apa yang kita diskusikan. Semua wacana bertindak dengan cara ini. Menurut Foucault, kebenaran, moralitas, dan makna diciptakan melalui wacana. Setiap usia memiliki kelompok dominan unsur diskursif bahwa orang hidup di tataran tidak sadar sehingga wacana di kelas kuliah, secara khusus pada akhirnya akan melahirkan ide-ide hak istimewa apa dianggap normal ("baik" dan "normatif"). Dengan menekankan nilai-nilai ini, pendidikan secara implisit akan meminggirkan mereka yang tidak memegang nilai-nilai tersebut.

Visualisasi wacana sebagai susunan ide dan konsep sebagaimana dunia dikenal, menjadikan kondisi jika kita tidak akrab dengan ide maka kita cenderung menolak gagasan atau konsep itu karena tidak bisa menggunakan pengetahuan untuk melawan konsep itu. Padahal perubahan hanya bisa terjadi ketika elemen kontra-diskursif baru mulai menerima perhatian luas melalui sarana

komunikasi. Wacana tidak pernah benar-benar "murni;" wacana akan selalu mengandung beberapa ukuran elemen kontra-diskursif. Dalam pandangan Foucault, di dunia tidak ada moralitas mutlak sebab moralitas diciptakan melalui penggunaan kekuasaan.

Berkaca pada sejarah negara Perancis selama periode transformasi budaya, sosial, dan politik yang luar biasa, Richard Terdiman (1989: 221) mengkaji bagaimana wacana-borjuis yang dominan, dengan novel, koran, dan bentuk media massa lain serta upaya intelektual digunakan untuk merancang kontra-wacana memeranginya.[51] Bahkan di masa lalu kontra wacana sudah digunakan sebagai strategi ampuh melawan ideologi yang mulai menggurita di dalam masyarakat. Program ini menyerupai konsep "wacana/counter-wacana" yang terletak di perbatasan antara sejarah budaya dan kritik sastra yang menggabungkan wawasan teoritis dan praktik semiotika, yang mencoba untuk menggambarkan fungsi budaya dari teks-teks suci dan profan.

Radikalisme, fundamentalisme dan terorisme selalu mengikuti suatu pola.[52] Mereka adalah "*embattled forms of spirituality*," yang muncul sebagai respon terhadap suatu krisis kecurigaan (*perceived crisis*). Kaum fundamentalis terlibat dalam konflik dengan musuh-musuh sekular yang dicurigai membuat kebijakan-kebijakan yang bertentangan secara frontal dengan agama. Kaum fundamentalis tidak menganggap pertentangan frontal ini sebagai sebuah "arena bermain" (*play ground)*, melainkan sebuah "medan perang" (*battle field*) yang serius, yang bukan sekadar sebuah perlawanan politik konvensional, melainkan menganggapnya sebagai sebentuk "perang kosmik" (*cosmic war*) antara kekuatan-kekuatan yang *haq* dan kekuatan yang *bathil*. Mereka takut terhadap —dan selalu merasa adanya ancaman— kaum *kafir* untuk membasmi mereka yang berasal dari kekuatan-kekuatan Barat sekular; maka mereka berusaha membentengi diri dengan doktrin dan praktik hidup di masa lalu (doktrin dan praktik *jihad*). Untuk menghindari diri mereka dari "dunia buruk" dan menutup diri dari kontaminasi "perang kosmik" itu, kaum fundamentalis seringkali mundur dan menyempal dari *mainstream* masyarakat untuk menciptakan budaya tandingan (*counter-culture*); dan kaum fundamentalis bukanlah kaum yang bermimpi di siang bolong. Mereka menyerap rasionalisme pragmatis dari modernitas, dan, di bawah bimbingan para pemimpin kharismatik mereka, menyaring apa yang perlu dari dunia teknikal untuk membuat rencana aksi yang seringkali bersifat destruktif.[53]

Penelitian ini diharapkan akan bermanfaat sebagai alat pendeteksi dini terorisme keagamaan di Indonesia yang sangat mungkin akan terjadi. Di Indonesia, terorisme agama (Islam) bukan didasari pada konflik kekuasaan, melainkan kekeliruan sebagian masyarakat dalam menerima informasi ajaran mengenai teologi. Selain itu, rezim masa lalu pun memberikan kontribusi dalam munculnyas terorisme dari kalangan Wahabi. Pada masa Orde Baru, Wahabi dianggap sebagai agen revolusi yang akan menggulingkan para penguasa otoriter. Para penganut Wahabi kini dianggap sebagai para pengekspor revolusi ISIS dan revolusi lainnya yang didalangi kekuatan Wahabi atau Salafi. Terorisme agama juga beralih ke aras teologis. "Pertengkaran teologis" Sunni-Wahabi merupakan efek domino dari konflik kekuasaan. Para "penggila khilafah" menyeret masyarakat untuk masuk ke dalam lingkup kepentingan politik. Pertengkaran Sunni-Wahabi atau lebih tepatnya konflik antara Wahabi Takfiri dan Wahabi Jihadi merupakan pertarungan hampir abadi yang terjadi sepanjang sejarah umat Islam. Sampai saat ini, pertarungan bekas kekuasaan tersebut menjadi pemicu yang paling mudah meledakkan emosi masyarakat. Isu-

[51] Richard Terdiman, *Discourse/Counter-Discourse: The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France*, Ithaca: Cornell University Press, 1989.

[52] Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds), *Fundamentalisms Observed*, Chicago: University of Chicago Press, 1991.

[53] Jonathan R. White, *Terrorism: An Introduction*, 1991.

isu kecil yang dibalut dengan isu penyimpangan akidah atau aliran sesat yang sangat mudah membakar permusuhan di kalangan masyarakat.

Penelitian tentang komunitas ISIS di Indonesia masih sangat sedikit dan kalaupun ada hanya meneliti tentang pokok-pokok ajaran Wahabi serta sejarahnya. Penelitian ini akan mencoba memetakan secara sosial, ekonomi, sejarah, politik dan budaya kalangan ini secara lebih holistik dan melihat aspek pemikirannya tentang millenarianisme. Banyak konsep-konsep Wahabi yang belum terelaborasikan dalam studi sosial dimana pemikiran-pemikiran dan ajaran Wahabi atau Salafi diinternalisasikan oleh para penganutnya di Indonesia. Konsep-konsep seperti imamah, khilafah, daulah, baiat, dll akan dielaborasikan lebih deskriptif dengan analisis yang berdasarkan teori-teori Antropologi. Semangat umat dalam membahas situasi akhir zaman (Mahdiisme, ratu-adil, al Masih, millenarianisme) seringkali hanya berupa pemikiran yang sepintas lalu. Padahal sebagai gerakan, ISIS sangat sensitif dengan isu-isu ini.

Pustaka

Abass, Ademola (2014). Complete International Law: Text, Cases and Materials (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press.

Anjarini, Suhaib (2 July 2014). “Al-Baghdadi following in bin Laden’s footsteps”. Al Akhbar. Diakses tanggal 20 July 2014.

Beaumont, Peter (1 August 2014). “Abu Bakr alBaghdadi: The ISIS chief with the ambition to overtake al-Qaida”. The Guardian. Diakses tanggal 14 June 2014.

Chulov, Martin (6 July 2014). “Abu Bakr al-Baghdadi emerges from shadows to rally Islamist followers”. The Guardian. Diakses tanggal 6 July 2014. This article reported the university at which he studied as being in Adhamiya, the location of the Islamic University, but apparently misnamed it the University of Islamic Sciences.

Elgot, Jessica (2 July 2014). “ISIS Head Abu Bakr alBaghdadi Warns 'We Will Conquer Rome'". The Huffi- ngton Post. Diakses tanggal 3 July 2014.

Fishman, Brian (2008). “Using the Mistakes of al Qaeda’s Franchises to Undermine Its Strategies”. Annals of the American Academy of Political and Social Science 618: 46–54. doi:10.1177/0002716208316650. JSTOR 40375774.

Gerhard Böwering, ed. (2013). The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought. Princeton University Press. ISBN 978-0-691-13484-0.

Hal, John; Hanna, Laurie. “Report card emerges showing ISIS leader struggled at school”. Daily Mail. Diarsipkan dari versi asli tanggal 2015-07-19. Diakses tanggal 24 February 2015.

Lucas, Ryan; Hadid, Diaa (5 July 2014). “Video purportedly shows extremist leader in Iraq”. Associated Press. Diakses tanggal 6 July 2014.

Lucas, Ryan; Hadid, Diaa (5 July 2014). "Video purportedly shows extremist leader in Iraq". Associated Press. Diakses tanggal 6 July 2014.

Rubin, Alissa J. (5 July 2014). "Militant Leader in Rare Appearance in Iraq". The New York Times. Diakses tanggal 20 July 2014.

Simon, Steven (2008). "The Price of the Surge: How U.S. Strategy Is Hastening Iraq's Demise". Foreign Affairs 87 (3): 57–72, 74–76. JSTOR 20032651.

Strange, Hannah (5 July 2014). "Islamic State leader Abu Bakr al-Baghdadi addresses Muslims in Mosul". The Telegraph. Diakses tanggal 6 July 2014.

Wood, Graeme (March 2015). What ISIS Really Wants. "The Islamic State is no mere collection of psychopaths. It is a religious group with carefully considered beliefs, among them that it is a key agent of the coming apocalypse. Here's what that means for its strategy—and for how to stop it." *The Atlantic.*

Sumber Internet:

"A biography of Abu Bakr al-Baghdadi". Insite Blog on Terrorism & Extremism. SITE Intelligence Group. 12 August 2014. Diakses tanggal 15 August 2014. a graduate of the Islamic University in Baghdad, where he finished his academic studies (BA, MA and PhD)

"A Message to the Mujahidin and Muslim Ummah in the Month of Ramadan From Amir Ul Mu'minin Abu Bakr Al Husayni Al Qurashi Al-Baghdadi". JustPaste.It. Diakses tanggal 25 July 2014.

"Abu Bakr al-Baghdadi: Islamic State's driving force". BBC World News. 31 July 2014. Diakses tanggal 1 August 2014.

"IRAQ: U.S. offers $10-million reward for Al Qaeda in Iraq leader". Los Angeles Times. WorldNow. 7 October 2011. Diakses tanggal 8 October 2011.

"ISIS leader calls for global Muslim obedience". Middle East Star. 5 July 2014. Diakses tanggal 7 July 2014.

"ISIS Spokesman Declares Caliphate, Rebrands Group as "Islamic State"". SITE Institute. 29 June 2014. Diakses tanggal 29 June 2014.

Isis: the inside story. "One of the Islamic State's senior commanders reveals details of the terror group's origins inside an Iraqi prison." *The Guardian*

"Profile: Abu Bakr al-Baghdadi". BBC News. 5 July 2014. Diakses tanggal 20 July 2014.

"Revealed: The 'correct' wife of ISIS leader". *Al Arabiya*. 20 July 2014. Diakses tanggal 21 July 2014.

“Security Council Al-Qaida Sanctions Committee adds Ibrahim Awwad Ibrahim Ali al-Badri al-Samarrai to its Sanctions List”. 5 October 2011. United Nations Security Council, SC/10405. Diakses tanggal 20 July 2014.

"They're delusional": Rivals ridicule ISIS declaration of Islamic state”. CBS News. 30 June 2014. Diakses tanggal 4 July 2014.

“Terrorist Designations of Groups Operating in Syria”. United States Department of State. 14 May 2014. Diakses tanggal 13 June 2014.

“Terrorist Designation of Ibrahim Awwad Ibrahim Ali alBadri”. United States Department of State. 4 October 2011. Diakses tanggal 8 October 2011.

“Wanted: Abu Du'a - Up to $10 Million”. Rewards for Justice Program. Diakses tanggal 8 October 2011.

Makna Kejahatan dalam Kebudayaan Indonesia: Studi tentang beberapa Perilaku Menyimpang

A. Josias Simon Runturambi
Departemen Kriminologi FISIP UI
Email: simonrbi@yahoo.com

Abstrak

Kejahatan merupakan fenemona sosial yang normal terjadi dalam suatu masyarakat. Beberapa kejahatan atau perilaku menyimpang dilatarbelakangi kondisi sosial budaya masyarakat setempat. Kejahatan saat ini bukan lagi sesuatu yang ditakuti atau dihindari, malah digemari dan didekati. Kejahatan menjadi wacana yang berkembang-luas dalam kenyataan di masyarakat umum. Studi Etnografi Kejahatan Indonesia (EKI) mempelajari makna dan perilaku kejahatan dalam kebudayaan & masyarakat Indonesia, mengidentifikasi dan menginventarisasi bentuk-bentuk kejahatan yang melekat dalam masyarakat lokal di Indonesia sebagai bagian khasanah budaya yang unik dan tak bisa hilang begitu saja. Dalam hal tertentu menjadi referensi kebijakan kriminal berbasis budaya lokal.

Kata kunci : kejahatan, perilaku menyimpang, budaya lokal, makna.

Pendahuluan

Setiap hari tiap waktu tiap jam tiap orang membicarakan kejahatan. Tua-muda, laki-perempuan, pejabat-pesuruh, konglomerat-kaum miskin mengobrol apa itu binatang ”jahat”. Mereka bisa berbicara tanpa batasan kaku, pegangan norma ataupun kebenaran tertentu. Kejahatan tidak sekedar cakupan regulasi formal hukum pidana yang tampak pada penegak hukum, baju seragam dan peralatan penegakan hukum, tapi mempunyai banyak arti dan makna dalam realitas sosial. Contoh sehari-hari, seorang ibu yang sedang menjaga anaknya mengatakan “Jangan main jauh-jauh ya nak, di luar banyak orang jahat”, atau seorang bapak menasehati anaknya, “Jadilah anak yang berguna bukan anak seorang penjahat“. Dalam adegan lain, seorang anak berjalan bersama ibunya pulang sekolah, menunjuk seseorang berwajah seram dan berkata pada ibunya, “Bu, orang itu jahat ya ?“.

Pemahaman ”kejahatan atau perilaku menyimpang” sangat dekat dengan kehidupan sehari-hari. Peristiwa kejahatan bisa didengar dan dirasakan di radio, televisi maupun media internet. Kejahatan saat ini bukan lagi sesuatu yang ditakuti atau dihindari, malah digemari dan didekati. Seolah tanpa penahan (*filter*), suguhan tampilan perkelahian ala televisi ditiru mentah-mentah tanpa memikirkan bagaimana pembuatan acara tersebut, hanya beberapa pemirsa saja masih tersisa acuan nilai lokalitas yang menjadi referensi.

Peristiwa atau adegan kasus kejahatan sehari-hari memperlihatkan dunia virtual, global, teknologi dan nilai lokal menjadi sumber referensi terhadap berbagai pengertian dan makna kejahatan dalam realitas sosial. Menghadapi berbagai makna dan perilaku kejahatan yang tampil maupun diterima dan berlaku secara lokal, maka perlu telaah sejarah maupun kajian terhadap perilaku menyimpang kekinian karena kejahatan itu bersifat relatif dan kontekstual.

Kejahatan merupakan fenomena yang normal dalam suatu masyarakat. Studi kejahatan dan perilaku menyimpang menjadi perhatian Kriminologi. Salah satu bidang studi dalam kriminologi yang mempelajari kejahatan dan kebudayaan adalah Etnografi Kejahatan di Indonesia (EKI). EKI mempelajari aspek-aspek budaya yang melatarbelakangi kejahatan atau perilaku menyimpang. Pendekatan budaya dalam mempelajari kejahatan menelusuri berbagai pelanggaran norma atau perilaku menyimpang menurut unsur-unsur kebudayaan universal seperti sistem religi, bahasa,

organisasi sosial dan kesenian. Dalam penulisan ini tidak dibedakan secara spesifik pengertian kejahatan dan perilaku menyimpang, bisa mencakup pelanggaran hukum formal (pidana), pelanggaran norma masyarakat, atau perilaku yang merugikan masyarakat, atau tidak sesuai dengan standar moral yang berlaku di masyarakat (Mustofa, 2013)

Kejahatan dan Makna

Berawal dari pemikiran Paul Ricoeur (1992), kejahatan sebagai wacana (*discourse*) berdasarkan pada bahasa yang digunakan sehari-hari. Berbicara kejahatan sebagai *discourse* atau *discourse* tentang kejahatan, terdiri dari beberapa ciri berikut: Pertama, kejahatan itu harus bersifat aktual, masa kini, dinamis, tergantung tampilan dan referensi yang diacu. Artinya kejahatan merupakan peristiwa nyata, ada proses yang menyertai, bukan mengacu pada sesuatu yang diam. Ciri kedua, kejahatan mempunyai subyek yaitu pembuat bahasa (pelaku) atau pemegang nilai pada masyarakat tertentu contoh nilai lokal/unik tertentu. Ketiga, kejahatan mempunyai referensi dunia non linguistik, dan ciri terakhir adalah kejahatan mengkomunikasikan makna tertentu, ada tarik menarik kepentingan makna kejahatan antara mengikuti nilai moral atau nilai lain (komersial).

Empat ciri wacana kejahatan menjadikan kejahatan sebagai entitas yang cair, dinamis, kontekstual dan surplus makna. Keragaman sisi-pandang melihat wacana kejahatan dalam kehidupan sehari-hari mengarahkan kejahatan dapat dilihat sebagai wacana lisan (*oral discourse*) dan wacana tulis (*written discourse*) (Simon, 2003). Sebagai wacana lisan (*oral discourse*), kejahatan merupakan peristiwa yang dijumpai dalam kehidupan sehari-hari, bisa dibicarakan, diamati, dilakukan baik antara pembicara satu dengan lain, antara pengamat dengan yang diamati, antara pelaku dengan korban. Hubungan timbal-balik ini merupakan hubungan langsung di antara kedua belah pihak sewaktu mengekspresikan maksud, dibantu mimik dan gerakan dalam menjelaskan peristiwa kejahatan tersebut (Ricoeur, 1976). Kejahatan sebagai wacana tulis (*written discourse)* berada pada dunia imajinatif atau dunia teks. Teks adalah wacana lisan (*oral discourse*) yang dibekukan dalam bentuk teks. Bentuk lisan bahasa dapat mengandung wacana dalam dirinya tetapi tidak berarti bahasa dengan sendirinya menjadi wacana (Kleden, 1998).

Pernyataan ini berimplikasi bahwa teks-teks kejahatan bisa mereferensi dunia kejahatan pada saat teks tersebut ditulis, melewati pembekuan bahasa (lisan) atas peristiwa kejahatan saat itu. Membaca teks-teks seperti Robin Hood, Si Pitung atau Malin Kundang, berarti memahami kejahatan dengan mereferensi keadaan masa lampau. Teks-teks kejahatan tidak dilihat seperti apa yang diinginkan penulisnya saat itu, tapi disesuaikan dengan pembacanya saat ini. Teks-teks kejahatan melepaskan diri dari keadaan dimana ia lahir (dekontekstualisasi) dan membentuk situasi sosial baru dari pembacanya (rekontekstualisasi). Teks–teks kejahatan berhubungan dengan pikiran manusia atau imajinasi yang bebas diinterpretasi (Simon: 2003). Teks-teks kejahatan sebagai bagian dari makna muncul dalam kontrol sosial masyarakat.

Cultural criminology menggabungkan penyimpangan, kejahatan dan pengendalian kejahatan, mulai teks sejarah dan kontemporer, menyelidiki literatur, surat kabar, film populer, berita televisi, hiburan, musik populer, buku komik dan *cyberspaces* internet (Ferrel, 1999). Sepanjang sejarah, masyarakat telah memiliki pengetahuan dan tindakan kejahatan dari generasi ke generasi melalui berbagai cerita tradisional, dongeng, dan tuturan narasi yang diturunkan secara lisan selama ribuan tahun. Sifat dan pengertian kejahatan yang seringkali diartikan merugikan, membuat belajar sosial kejahatan dan penyimpangan menjadi cenderung tertutup, modus operandinya terbatas dipelajari para pendukung budaya tertentu saja. Tidaklah heran jenis penyimpangan dan kejahatan terkait budaya lokal mempunyai *dark number* besar karena

mekanisme dan penegakan hukum ragu dan ambigu menghadapinya, sebab bagi sebagian masyarakat, perilaku menyimpang tersebut justru tidak menimbulkan ketakutan (*fear of crime*) sebagaimana biasanya terjadi pada tindak pidana lain, sebaliknya malah menjadi ritual dan kebiasaan rutin berkesinambungan.

Sifat dan pengertian kejahatan yang relatif, mendasari deskripsi kejahatan dalam kebudayaan Indonesia terurai menurut tiga pokok bahasan yaitu (1) Wacana kejahatan (penyimpangan) dalam masa kerajaan di Indonesia (2) Kriminalitas dalam sejarah kebudayaan Indonesia, dan (3) Perilaku penyimpangan dalam kebudayaan lokal saat ini.

Wacana Kejahatan dalam Masa Kerajaan

Wacana kejahatan pada masa kerajaan dapat ditemukan dalam makalah *Perbanditan di Dalam Masyarakat Jawa Kuno*, tulisan Arkeolog Boechari yang menyebutkan kejahatan perampokan, perbanditan, perkecuan dan sejenisnya sudah dialami oleh masyarakat Indonesia pada masa lalu. Hal ini dibuktikan dengan prasasti dan undang-undang yang terkait dengan hukuman bagi pelaku kejahatan, sehingga dapat ditegaskan bahwa masyarakat kuno bukanlah masyarakat yang senantiasa aman, tentram dan damai serta jauh dari segala kejahatan. Hal ini tercantum dalam naskah *purwwadhigama* yang menyebutkan 18 jenis kejahatan yang disebut *Astadasawyawahara* yaitu *tan kasahuranin pihutan* (tidak membayar kembali hutang), *tan kawehanin patuwawa* (tidak membayar uang jaminan), *adwal tan drwya* (menjual barang yang bukan miliknya), *tan kaduman ulihin kinabehan* (tidak kebagian hasil kerja sama/persengketaan), *karuddhanin huwus winehaken* (minta kembali apa yang telah diberikan), *tan kawehanin upahan* (tidak memberi upah atau imbalan), *adwa rin samaya* (ingkar janji), *alarambaknyan pamalinya* (pembatalan transaksi jual beli), *wiwadanin pinanwakan mwan manwan* (persengketaan antara pemilik ternak dan penggembalanya), *kahucapanin wates* (persengketaan mengenai batas tanah), *dandanin saharsa wakparusya* (hukuman atas penghinaan dan makian), pawrttinin malin (pencurian), *ulah sahasa* (tindak kekerasan), *ulah tan yogya rin laki stri* (perbuatan tidak pantas terhadap suami istri), *kadumanin drwya* (pembagian hak milik/warisan), *totohan prani/totohan tan prani* (taruhan dan perjudian) (Boechari, 1986).

Selain itu keberadaan relief karmawibangga di Candi Borobudur juga mencerminkan hukum sebab akibat. Bahkan sejarah berdirinya Singasari diwarnai dengan kekerasan. Kerajaan Singasari didirikan seorang perampok bernama Ken Arok. Sebelum menjadi raja Singasari Ken Arok merupakan seorang perampok. Ken Arok mempunyai kekuatan fisik yang luar biasa, sehingga lantas menjadi prajurit di Tumapel. Setelah Ken Arok meminta pada Mpu Gandring untuk membuat keris lantas ia membunuh pemimpin Tumapel dan mempersunting Ken Dedes. Konon keris yang dibuat Mpu Gandring menewaskan anak-anak Ken Arok dalam mempertahankan dan memperebutkan tahta penguasa di Singasari.

Kitab Pararaton menyebutkan *kang amuter bhumi Jawa* bahwa Ken Arok yang mengubah keadaan di Jawa. Ken Arok kecil ditemukan oleh seorang pencuri Lembong di Pabajangan (kuburan anak-anak) karena hidup di lingkungan dunia bawah. Riwayat hidup Ken Arok penuh dengan pelarian, melakukan rentetan kejahatan seperti pencurian, penyamunan, pemerkosaan dan lain-lain. Selama pelarian ia mendapat perlindungan dari tukang judi, kepala desa, pertapa, brahmana, empu dan sebagainya (Kartodirdjo, 1982).

Kriminalitas & Kebudayaan dalam Sejarah Indonesia

Kriminalitas dalam sejarah Indonesia mulai diuraikan melalui peran sosial para jagoan, bandit, kecu, begal, preman, dan seterusnya. Istilah jagoan telah berlangsung sejak masa pra kolonial, bahkan masa kerajaan di Nusantara hingga berlanjut ke masa Indonesia merdeka. Peran jagoan masih dapat dilihat pada masa kini adalah peran jagoan sebagai perantara (Kartodirdjo, 1982). Tidak saja jagoan, istilah bandit merupakan fenomena yang tumbuh dan berkembang di pedesaan dan perkotaan. Munculnya bandit sebagai bagian protes petani memperjuangkan kebebasan sosial ekonomi (Pranoto, 2010).

Dalam konteks kekinian, sebutan preman dapat bermakna tunggal sekaligus jamak. Jika ditelusuri istilah preman berasal dari bahasa Belanda yaitu *vrijman,* digunakan terhadap mereka yang tidak bekerja pada perusahaan dagang VOC tetapi diizinkan tinggal di wilayah Hindia Belanda, dan melakukan transaksi perdagangan untuk keuntungan VOC (Fauzi, 2010). Tetapi pada masa kolonial Belanda istilah bandit atau aktivitas yang merugikan kehidupan bermasyarakat sering dicatat pula dengan istilah *bendewezen, roofpartij, roverbende,* dan *roverij,* sementara dalam bahasa Inggris dikenal dengan sebutan *crime, brigand, bandit, robber, decoy, outlaw* dan lain sebagainya (Pranoto, 2010).

Sama halnya *vrijman* awalnya tidak berkonotasi negatif, begitu pula kata jagoan mempunyai makna bisa negatif dan positif. Jagoan bersifat positif dikenal dengan sebutan *Jago,* dan *Jagoan* lebih ke perbuatan yang tidak disukai masyarakat. Kesamaan jago dan jagoan adalah mempunyai kekuatan, keberanian, kekebalan tubuh, dan ilmu mistik. Jago dikenal oleh masyarakat sebagai seorang pejuang yang membela kepentingan rakyat, sementara jagoan melakukan tindakan kriminal, kekerasan, kejahatan dan masyarakat sering menyebutnya sebagai pengecut. Perbuatan jagoan biasanya tidak disukai masyarakat dan cenderung dimusuhi (Amurwani, 2006). Para jagoan biasanya bekas terhukum atau calon penghuni penjara yang sering dimanfaatkan untuk kepentingan pemerintah (Ongkoham, 2003). Secara harfiah istilah jago berarti ayam jantan yang biasa diadu, bahkan di Bali aduan ayam jago merupakan bagian tradisi yang sudah dilakukan secara turun temurun.

Perilaku Kejahatan & "Dunia Hitam"

Perilaku kejahatan (penyimpangan) merupakan realitas sosial yang berkaitan erat dengan masalah sosial, ekonomi dan budaya. Tidak hanya di Jawa, tindakan kejahatan dilakukan tolok (jagoan) dalam aksi perampokan di Sulawesi. Jauh sebelum kolonial Belanda menguasai Kepulauan Nusantara, perampokan dan perompakan sering terjadi baik di daratan maupun lautan. Aksi perampokan tidak hanya oleh mereka yang berprofesi sebagai bandit maupun tolok, namun masyarakat umum juga ikut menjadi perampok sebagai bentuk ketidakpuasan terhadap pemimpinnya. Bahkan di Polongbangkeng, perampokan menjadi tradisi dalam peminangan seorang pemuda kepada gadis idamannya. Seorang pemuda baru diputuskan diterima atau ditolak pinangannya oleh orang tua gadis, setelah sang pemuda menunjukan ketangkasan dan keberaniannya melalui tindakan merampok. Keahlian seseorang atau kelompok bangsawan muda untuk merampok menjadi ukuran kemampuan dan kekuasaan kelompok itu didalam masyarakat. Jika kelompok tersebut berhasil merampok, artinya kelompok itu memiliki kekuatan melebihi kelompok yang dirampok. Terkadang hal ini menjadi penyebab tindakan balas dendam di kemudian hari. Perampokan di Polongbangkeng disebabkan bukan hanya faktor ekonomi, namun erat hubungannya dengan budaya dan politik daerah tersebut (Poelinggomang, 2004).

Dunia kejahatan dengan berbagai istilah yang dikenal keras, merupakan dunia bawah tanah yang diketahui orang tertentu yang *menghayati* saja, sukar dijangkau masyarakat umumnya. Dunia-bawah ini sering disebut "dunia hitam", yang keberadaannya di lingkungan kehidupan masyarakat bertentangan dengan norma-norma sosial budaya serta hukum yang berlaku (Pranoto, 2010). Henk Schulte Nordholt (2002) memberi contoh setiap desa di Kediri Jawa Timur terdapat jago yang hidupnya sebagai orang desa biasa, tanpa ada tanda-tanda lain dari penduduk biasa, mereka sangat dihormati warga sekitar dan orang diluar desa. Tidak ada yang mengetahuinya profesi yang sebenarnya. Dalam studi di Sulawesi Selatan terungkap perilaku jahat bandit di tempat ini dilakukan dengan menjaga rahasia dalam setiap aksinya. Setiap gerakan dilakukan secara rapih dan terorganisir sehingga pihak Belanda mengalami kesulitan untuk menangkap, untuk menghindari kecurigaan masyarakat di sekitar para bandit setelah merampok keesokan hari bekerja dengan tenang di sawah-sawah mereka (Ahmad, 2014).

Orang-orang yang mampu melihat gelapnya "dunia hitam", dalam budaya Jawa dikenal *kepetengan*. Seorang yang menjabat *kepetengan* mampu mengetahui seluk beluk "dunia hitam" (Pranoto, 2010). Salah satu cara bandit di Jawa menjaga rahasianya agar aksinya tidak diketahui masayarakat yaitu dengan cara melakukan komunikasi bohong yaitu menyampaikan informasi tidak sebenarnya terkait tindakan kelompoknya. Namun bila bandit tersebut menghadapi intimidasi yang membahayakan hidup, maka mereka baru mengatakan yang sesungguhnya. Pada tahun 1850, banyak kecu bersembunyi di perbatasan dan ini sangat sukar untuk ditangkap polisi terutama yang berada di karesidenan Kedu, Surakarta dan Semarang (Pranoto, 2010).

Sejarawan Inggris Hobsbawm dalam studinya tentang masyarakat di Asia selatan dan tenggara, menyebutkan setiap perampokan terlembaga menggunakan kekuatan supranatural seperti sihir. Dengan demikian, gerombolan 'rampok' tradisional yang berasal dari Jawa secara esensial merupakan kelompok yang memiliki sifat dasar mistis dari para anggotanya. Mereka bersatu dalam suatu ikatan ilmu (ngelmu) yaitu berupa guna-guna sihir terdiri dari kata-kata (rapalan/doa), benda jimat dan keyakinan pribadi. Semua ini didapat melalui latihan spritual seperti meditasi (bertapa). Ada juga jimat yang diperoleh melalui hadiah atau pembelian (Hobsbawn, 1981). Para bandit di Jawa umumnya memiliki ilmu kejawen. Pemimpin dunia bawah tanah biasanya mempunyai ilmu kebal yaitu ilmu yang tahan terhadap pukulan dan sabetan senjata tajam. Setiap bandit mempunyai ilmu hitam yang kebal terhadap siksaan badan. Untuk mendapatkan kekebalan mereka mendapatkan dari guru ilmu kebal, yang selanjutnya diajarkan ke para anggota bandit lain. Jimat diberikan guru mereka agar muridnya tetap selamat saat menjalankan aksi kejahatan dan selain itu mempunyai daya magis penolak bala. Ada juga rapalan (doa-doa) yang selalu dibaca agar dapat melepaskan diri dari mara bahaya (terkepung, terborgol, dan lain-lain). Kekuatan rapal-rapal bisa berupa ajian misalnya *aji sirep, aji saput aning, aji welut putih, aji wungkal bener,* dan lain lain (Pranoto, 2010).

Di antara para jagoan atau bandit terkadang melakukan sumpah bersama untuk saling setia, tidak saling membocorkan rahasia diantara mereka. Kegiatan sumpah diawali kedua belah pihak dengan meminum air yang telah dicampur beberapa tetes darah dari sebuah kendi, yang tujuannya untuk saling berjanji dan saling menolong diantara mereka. Jika diantara mereka ada yang melanggar sumpah, maka air yang telah diminum berubah menjadi racun berbisa (Nordholt, 2002). Setiap bandit juga harus mempunyai ilmu *pendanyangan* dan *kalamuding* yaitu ilmu kejawaan (primbon), mempelajari waktu baik dan naas.

Setiap tindakan kejahatan perampokan harus memperhatikan *petungan* waktu yaitu menentukan hari dan jam yang cocok untuk melakukan perampokan maupun pencurian. Sebelum memtusukan untuk merampok, mereka harus menentukan sasaran yang dituju dengan

perhitungan kejawen menggunakan kombinasi nilai 7 hari dan 5 hari pasaran. Selain itu, perlu melarikan diri dari kejaran polisi jika aksi pencuriannya diketahui masyarakat. Bila kelompok bandit ini sedang sial, mereka menggunakan ilmu *rajamuka* yaitu cara melarikan diri mencari delapan penjuru arah mata angin. Modus pelarian lain bisa dengan cara melemparkan tanah yang diambil dari kuburan keramat, disertai dengan doa-doa rapalan bertujuan agar calon korban tertidur pulas (Pranoto, 2010). Dalam hal kanuragan seorang bandit pemimpin mempunyai ilmu bermacam-macam dibanding dengan anak buah. Misalnya mempunyai ajian welut putih yaitu dapat lepas dari kejaran banyak orang dan susah ditangkap sesuai sifat belut yang susah ditangkap. Ajian saput angin yaitu dapat menghilang dari pandangan manusia sehingga tak kala aksinya diketahui penduduk dengan ilmunya bisa menghilangkan diri. Akan tetapi untuk mendapatkan ajian tersebut seorang bandit harus menjalankan ritual yang harus ditempuh dan dijalani dalam waktu tertentu (Pranoto, 2010).

Para jagoan umumnya menjalin kerjasama dan membuat perjanjian dengan para pemimpin pemerintahan seperti kepala desa. Jagoan akan melakukan pencurian di desa lain yang tidak mempunyai jagoan atau orang kuat. Hal ini merupakan tindakan untuk merahasiakan kejahatan yang dilakukan dan konsukensinya agar kemudian kepala desa melindungi jagoan tersebut (Nordholt, 2002). Selain dimanfaatkan untuk mengawasi sesama jagoan, mereka juga diperbantukan sebagai penarik pajak dan pengawas kerja paksa. Pada prinsipnya jagoan yang berada dipihak pemerintah dan jagoan yang dipenjarakan pemerintah, sama saja dan tidak banyak perbedaan. Masa revolusi fisik merupakan era kejayaan para jagoan, situasi saat itu serba-bergolak, sumber daya perjuangan minim, membuat para jagoan dan bandit dilirik kaum pergerakan progresif agar masuk dalam organisasi perjuangan yang sedang tumbuh.

Kebudayaan & Perilaku Menyimpang pada Masa Kini

Sebagian masyarakat Indonesia saat ini masih terikat kuat dengan kebudayaan atau tradisi lokalnya (Koentjaraningrat 1990). Masing-masing tradisi melekat perilaku menyimpang atau kejahatan secara lokal. Beberapa kejahatan atau perilaku menyimpang terkait sistim kepercayaan lokal, diulas dan diberitakan media cetak, sebagai contoh santet, teluh, ritual kejawen hitam, atau carok dan siri, terkait organisasi sosial pada masyarakat tertentu (Simon, 2003). Berbagai perilaku menyimpang ini diberitakan menimbulkan kerugian fisik dan materiil baik korban individu maupun masyarakat umum, tetapi pelaku yang tertangkap seringkali hanya diidentifikasi sebagai pelaku pelanggaran yang masuk kategori penipuan, perampokan ataupun pencurian. Menjadi pertanyaan mengapa sudah sering pelaku jenis kejahatan ini tertangkap dan dihukum, tetapi perilaku menyimpang ini tetap ada dan bahkan tumbuh, berlangsung rutin pada peristiwa atau saat-saat tertentu.

Keterbatasan hukum formal dalam pengungkapan perilaku menyimpang dilatarbelakangi budaya sudah menjadi rahasia umum. Beberapa pakar kriminologi berpendapat acuan definisi untuk beberapa perilaku menyimpang lokal dalam hukum positif masih kabur, hanya untuk memenuhi unsur-unsur penipuan, perampokan atau pencurian saja, tidak secara mendalam menelusuri proses dan kondisi sosial budaya yang melatarbelakangi perilaku menyimpang tersebut. Sudah diketahui publik lokal, beberapa perilaku menyimpang erat hubungannya dengan keberadaan budaya masyarakat setempat (Simon, 2003).

Mengacu pada penelitian penulis tentang "wacana kejahatan dalam kebudayaan Indonesia", tahun 2016, disebutkan adanya beberapa perilaku menyimpang (kejahatan) yang masih eksis saat ini di Indonesia. Beberapa perilaku menyimpang tersebut dapat disebut pertama, budaya minum di Sulawesi Utara khususnya Manado dan Minahasa. Kedua, fenomena preman dan duta di Sumatera

Selatan khususnya Palembang dan Kayu Agung, dan ketiga, acara sakral Tabuh Rah di Bali yang dikaitkan dengan perjudian (Tajen).

Budaya Minum

Budaya minum di Sulawesi Utara (Manado, Minahasa) seringkali dikaitkan dengan perilaku mabuk-mabukan. Sudah banyak pelaku mabuk-mabukan di tangkap dan masuk dalam proses peradilan pidana, tetapi budaya minum tetap saja berlangsung. Menurut narasumber dari Pusat Kebudayaan Sulawesi Utara (Pa'dior), Bapak Lexy M menceritakan budaya yang melekat adalah budaya minum alkohol (sofi).

> "Budaya minum di Manado dan sekitar bukan dilakukan perorangan tapi bersama-sama, tidak boleh berlebihan, harus saling jaga satu dengan lain. Tradisi minum berawal dari tradisi duduk di meja makan sebagai tempat penyampaian pesan orang tua kepada anaknya tentang keteladanan orang tua. Begitu pula minuman beralkohol sebagai minuman tradisional untuk kesehatan, penghangat tubuh malam hari, dan sarana penghormatan pada tamu. Tapi saat ini banyak disalahgunakan terutama di kalangan anak muda." (Wawancara Lexy M, 15 Juli 2016).

Tidak saja pada kegiatan sehari-hari, tapi perilaku minum ini dilakukan dalam ritual tertentu seperti acara Watu Pinawetengan, Tarian Maengket maupun saat menerima tamu.

> "Acara Watu Pinawetenangan merupakan simbol tempat pertemuan dan bermusyawarah. Ada kesepakatan diantara semua yang hadir untuk keliling batu Pinawetengan, berpegangan tangan dan berikrar untuk tetap satu jangan bercerai. Jika ada yang bertengkar maka datang ke batu ini sebagai tempat mencari solusi. Pada saat acara dilakukan, beberapa alat upacara dipakai ada kower (tempat mimun) yang dipakai mengisi minuman alkohol (cap tikus) ditambah beberapa rokok kretek sebagai bagian ritual persembahan. Disamping itu saat acara puncak secara formal diselingi tarian Kabasaran dan dipimpin para Tonaas." (Wawancara Lexy M, 15 Juli 2016)

Budaya minum alkohol di Manado dan sekitar mempunyai latar belakang ritual adat pemersatu (Watu Pinawetengan). Budaya minum ini berbeda dengan perilaku mabuk-mabukan yang dilakukan sebagian orang yang kemudian mendapat hukuman penjara, tetapi budaya minum ini selalu menjadi kambing hitam terjadinya mabuk-mabukan.

Preman & Duta

Beberapa lokasi di Palembang dan sekitar sering di juluki sebagai tempat rawan oleh warga sekitar **s**eperti Kertapati, Pebem dan Tanggo Buntung. Beberapa preman yang berada di wilayah tersebut kebanyakan tumbuh karena tindak kekerasan yang dialaminya pada masa lalu. Hal ini memicu mereka menjadi preman untuk membalas kekerasan yang dialami dengan kekerasan yang sama pada masa kini. Berikut penuturan salah satu preman yang aktif tahun 1970an dan sekarang sudah bertobat, yang dikenal dengan sebutan Abah Toyib.

> "Saya dulu kan karena mau balas dendam. Orang tua laki-laki saya meninggal di sekitar sini. Rumah saya tu digrasak maling. Semua tinggalan orang tua abis. Semua uang itu abis. Nah, akhirnya saya kan nekat, dendem. Gimana ini saya bilang, iye dak. Padahal saya tu gak ada keturunan itu. Karena saya mau belas dendem, orang maling rumah saya, saya akan maling juga, jadi saya kerja sama betemu sama preman tua, preman besar. Alhamdulillah dapet uang, waah enak ini, nah disitu bukan balas dendem lagi, rasanya enak yee, jadi terus."

Fenomena kekerasan lain adalah Duta di Kayu Agung. Seorang narasumber di Kayu Agung (sebut saja SUL) menjelaskan fenomena Duta dekat dengan perilaku kekerasan yang dilatarbelakangi kebiasaan lokal dan keterbatasan sumber daya alam. Berikut uraiannya faktor-faktor yang memunculkan kejahatan yang disebut Duta.

> "Namanyo be duta, samo be dengan kratak. Kalo maen di Arab yo duta Arab, kalo ke Hongkong yo duta Hongkong. Panggilan duta tu Kratak istilahnyo tu kan, tapi maennyo di luar negeri. Sampe Barcelona, sampe keliling semua. (Wawancara dengan SUL 4 agustus 2016)

Menurut SUL, Duta tak bisa ditangkap di dalam negeri Indonesia karena tidak melakukan kegiatan kriminal di Indonesia, tapi sangat mungkin ditangkap oleh penegak hukum di negara lain.

Fenomena preman dan duta di Palembang mempunyai latar belakang budaya yang berbeda dengan di tempat lain, sehingga berbeda dengan tempat lain, lebih banyak preman yang dimanfaatkan untuk mengatur ketertiban sosial di kota Pelembang dan sekitar dibandingkan berurusan dengan proses peradilan pidana.

Tajen

Di Bali, perilaku penyimpangan perjudian tampak marak mengiringi acara sabung ayam (Tajen). Beberapa narasumber membedakan Tajen dengan Tabuh Rah. Seorang pendeta Bali, Bapak Made Oktobrata menjelaskan perbedaan Tabuh Rah dan Tajen.

> "Keduanya tentu berbeda. *Tajen* pasti dilakukan diluar prosesi upacara dan sepenuhnya karena keinginan dari diri sendiri, sedangkan *tabuhrah* dilakukan di tempat suci sebelum dilaksanakannya prosesi upacara keagamaan. Keduanya dapat dibedakan dengan jumlah babak atau ronde yang digunakan, dimana *tabuhrah* hanya memiliki tiga ronde, sedangkan *tajen* tidak memiliki batasan ronde. Sederhananya *tajen* bisa dilakukan kapan saja dengan tujuan hiburan seperti perjudian, sedangkan *tabuhrah* hanya dilaksanakan sebelum prosesi upacara keagamaan tertentu dengan tujuan persembahan kepada *bhuta kala*."

Dalam realitas seringkali Tabuh Rah dipakai sebagai kedok untuk terhindar dari razia pihak kepolisian yang jelas-jelas melarang Tajen karena sarat dengan praktik perjudian. Tidak mengherankan jika Tajen tetap berjalan terutama menjelang hari-hari besar keagamaan di Bali. Fenomena Tajen menunjukkan bagaimana suatu kegiatan meski sudah dikategorikan perilaku menyimpang tetap sulit diberantas karena bagian dari kebiasaan (budaya) masyarakat setempat.

Beberapa perilaku menyimpang yang dikaji ini meliputi budaya minum, preman (duta) dan tajen, merupakan perilaku menyimpang yang di persepsi sebagian masyarakat dominan dan hukum formal. Tak sejalan dengan pemahaman budaya lokal yang diikuti pendukung perilaku yang dipersepsi menyimpang tersebut. Hal ini memperlihatkan makna kejahatan bersifat relatif dan kontekstual. Relasi diantara perilaku menyimpang dan kebiasaan (budaya) sebagian masyarakat lokal menunjukkan korelasi hubungan yang tidak hanya dianalisis menggunakan teori-teori kejahatan interaksionisme, tapi dengan teori kejahatan kritis yang dikenal dengan *cultural criminology*. Inti perspektif ini menguraikan *crime as culture* dan *culture as crime*. *Crime as Culture* berbicara penyimpangan lokal sebagai kebudayaan, memandang sebuah perilaku sebagai penyimpangan di saat bersamaan merupakan sebuah perilaku subkultur, simbol, ritual, maupun suatu hal yang dianggap berarti secara kolektif. Di dalam subkultur atau arena penyimpangan ini, tampilan luar membentuk isi dan pandangan orang lain terhadap terbentuknya identitas budaya

menyimpang. Sedangkan *culture as crime* melihat perilaku menyimpang budaya sebagai makna rekonstruksi atas budaya yang didefinisikan sebagai penyimpangan, labeling dilakukan masyarakat terhadap produk budaya yang kriminogenik melalui media atau perantara legal. Perilaku menyimpang lokal menunjukan target kriminalisasi namun kriminalisasi yang diterima berkembang sebagai sebuah proses kebudayaan.

Makna Kejahatan atauPerilaku Menyimpang dan Konstruksi Sosial

Berbagai kejahatan dalam kebudayaan Indonesia yang dikaji dalam tiga periode yaitu masa kerajaan, sejarah kemerdekaan Indonesia dan masa kini, menunjukkan pemahaman perilaku menyimpang berbeda pada masanya, perilaku menyimpang (kejahatan) bersifat relatif (relatifisme kejahatan) dan pada masing-masing masyarakat (kontekstual). Berlandaskan tiga masa atau periode kejahatan yang dibahas, maka dapat dikatakan kejahatan sebenarnya bersifat kultural. Kejahatan dikonstruksi dari interaksi simbolik diantara kelompok dan orang, dibentuk oleh konflik terus-menerus atas makna dan persepsi mereka (Ferrell, 2010, Tierney, 2006). Kebijakan mengontrol kejahatan tidak dapat dipahami terpisah dari domain kultur. Makna kejahatan dan kriminalitas masa kini dapat saja berbeda dan saling bertentangan di mata pelaku kejahatan, politisi, peradilan kriminal, pengambil kebijakan kriminal dan media.

Kejahatan atau perilaku menyimpang tidak selalu memiliki makna seragam bagi mereka yang hendak mengontrol atau mencegahnya. Makna kejahatan/perilaku menyimpang dalam kebudayaan Indonesia dikonstruksi secara sosial dan bukan sekedar hasil pilihan rasional bagi pelanggar hukum. Makna kejahatan dalam sejarah kebudayaan Indonesia berbeda dari satu waktu ke waktu lain, satu tempat ke tempat lain, selalu berubah sebagai hasil resiprosikal manusia dan struktur sosial yang berubah.

Pustaka

Abdullah, Ma'moen (1991) *Sejarah Daerah Sumatera Selatan*. Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan.

Ahmad, Taufik (2014) *Bandit dan Pejuang: Sejarah Sosial Politik Masyarakat Polongbangkeng, 1906 1960an*, Walasuji Vol.5 No. 02 Desember 2014.

Amurwani (2006) "Para Penuntut Balas: Jago dan Jagoan Studi Kriminalitas di Jakarta 1945-1950," dalam *makalah Konferensi Nasional Sejarah*, *di Hotel Milenium, Jakarta*, 14-16 November.

Anderson, Benedict ROG (2016) *Mitologi & Toleransi Orang Jawa,* Yogyakarta, Penerbit Mata Bangsa.

Anthony, Reid (2014) *Sumatera Selatan Tempo Doeloe*. Depok: Komunitas Bambu.

ANRI (1981) *Laporan-Laporan tentang Gerakan Protes di Jawa Pada Abad XX*. Arsip Nasional Republik Indonesia, Jakarta: Jakarta.

Boechari (1986) "Perbanditan di dalam Masyarakat Jawa Kuna" dalam Pertemuan Ilmiah Arkeologi IV,. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, Cipanas 3-9 Maret 1986.

Covarrubias, Miguel (2014) *Pulau Bali: Temuan Yang Menakjubkan*, Denpasar, Udayana University Press.

Fauzi, Muhammad (2010) *Jagoan Jakarta dan Penguasa Perkotaan 1950-1960*, Tesis, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya – Universitas Indonesia.

Ferrel, Jeff (1999) Cultural Criminology, *Annual Review of Sociology*, Vol. 25.

Ferrell, Jeff., Neil Wabsdale (1999) *Making Trouble: Cultural Constructions of Crime, Deviance, dan Control.* New York : Walter de Gruter, Inc.

Lapian, Andrian B. (*2009) Orang Laut, Bajak Laut, Raja Laut.* Jakarta: Komunitas Bambu.

Hobsbawn, Erik.J. (1981) *Bandits*. New York: Pantheon Books.

Kartodirdjo, Sartono (*1982) Pemikiran dan Perkembangan Historiografi Indonesia, Suatu Alternatif*. Jakarta: Gramedia.

Kartodirdjo, Sartono. (1981) *"Wajah Revolusi Indonesia dipandang dari Perspektivisme Struktural*" dalam Majalah Prisma, 8 Agustus.

Koentjaraningrat (1990) *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*, Penerbit Dian Rakyat, Jakarta.

Marsden, William (2013) *Sejarah Sumatra*. Depok: Komunitas Bambu.

Merta, I Ketut (2010) *Politik Kriminal Dalam Penanggulangan Tajen (Sabungan Ayam) di Bali*, Denpasar, Udayana University Press.

Mustofa, Muhammad (2013) Metodologi Penelitian Kriminologi. Jakarta : Prenada Media Group.

Nitibaskara Tb. Ronny Rahman (2013) *Teori, Konsep, dan Kasus : Sihir Tenung di Indonesia*. Jakarta : Peradaban.

Nordholt, Henk Schulte (2002) *Kriminalitas, Modernitas dan Identitas dalam Sejarah Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Onghokham (2003) "Bromocorah Dalam Sejarah Kita", dalam *Wahyu yang Hilang Negeri yang Guncang*. Jakarta: Pusat Data dan Analisa Tempo.

Parnell, Philip C& Stephanie C. Kane (2003) *Crime's Power: Anthropologists and the Etnography of Crime*, New York: Palgrave Macmillan.

Pranoto, Suhartono W. (2010) *Jawa Bandit-bandit Pedesaan: Studi Historis 1850-1942*. Yogyakarta: Graha Ilmu

Pranoto, Suhartono W. (2001) *Kecu, Aspek Budaya Jawa Bawah Tanah, dalam Serpihan Budaya Feodal*. *Yogyakarta: Agastya Media.*

Poelinggomang. Edward L. (2004) *Perubahan Politik & Hubungan Kekuasaan Makassar 1906-1942* Yogyakarta: Ombak.

Ricoueur, Paul. (1976) *Interpretation Theory: Discourse and The Surplus of Meaning*. Texas Christian University Press, USA

Tierney, John (2016) *Criminology: Theory & Context*, England: Longman

Simon, Josias A. (2013)"Kejahatan dan Kebudayaan", *dalam Jurnal Kriminologi Indonesia*, no 45.

Simon, Josias A. (2003) "Dukungan Sistim Kepercayaan Terhadap Kejahatan", dalam Jurnal *Antropologi Indonesia*, no. 72 tahun 2003

Simon, Josias A. (2016) *Laporan Final Penelitian Unggulan Perguruan Tinggi (PUPT) berjudul Wacana Kejahatan dalam Kebudayaan Indonesia: Studi Kriminologi Tentang Makna dan Perilaku,* DRPM UI, 2016

Perempuan, Tradisi, dan Komunitas:
Kaum Perempuan Mengenalkan Kebaya sebagai Busana Nasional

Nita Trismaya
Sekolah Tinggi Desain Interstudi (STDI) Jakarta
nitatris@yahoo.com

Abstrak

Masyarakat urban hidup ditengah gencarnya budaya modern yang berpotensi menggerus nilai-nilai lokal dan menjauhkan mereka dari keluhuran tradisi yang sudah lama dijalankan. Kebaya menjadi media yang mewakili nilai-nilai lama yang ingin dihidupkan kembali oleh sebuah komunitas perempuan. Kebaya juga berperan sebagai busana nasional yang mengangkat identitas dan kebanggaan bangsa. Dengan asumsi tersebut, penulis mengamati subyek penelitian yang berperan sebagai inisiator komunitas perempuan berkebaya. Berdasarkan penelitian melalui *fieldwok* di komunitas wilayah Jakarta bulan Maret-Mei 2017 dilanjutkan pengamatan melalui *online*, penulis akan mengangkat pertanyaan tentang dinamika peran perempuan dalam mengenalkan tradisi dan identitas melalui komunitasnya.

Kata kunci: identitas nasional; kebaya; komunitas; perempuan; tradisi

Pendahuluan

Bangsa Indonesia terbentuk melalui rajutan beragam budaya yang terbentang dari Sabang sampai Merauke. Multikultur menjadi Kata kunci yang menyatukan makna keberagaman tersebut. Mulai dari bahasa, seni, sampai sistem kepercayaan, bangsa Indonesia membangun negara ini, merekatkannya, tanpa mengubah melainkan menerapkan prinsip pluralisme.

Diantara sekian banyak ragam produk budaya yang dihasilkan setiap daerah, pakaian adat (pakaian daerah) menjadi bahasa visual yang mengkomunikasikan kekayaan seni tradisi mereka. Desmond Morris dalam buku *Manwatching* (Barnard: 2007) mengatakan bahwa busana berperan sebagai *cultural display* yang mengafiliasikan budaya pemakainya. Dengan kata lain, busana menunjukkan identitas nasional dan budaya.

Dalam bidang industri industri kreatif yang berhubungan dengan pertumbuhan ekonomi, sudah cukup lama pemerintah mendorong industri berbasis budaya yang berfungsi sebagai tameng identitas bangsa, dan diharapkan membentuk 'pembangunan karakter bangsa' yang menghargai budaya bangsa (tribunnews.com: 2013). Demikian pula kegairahan industri fashion yang mengusung kekayaan seni tradisi dalam karya-karya para desainernya, sebagai contoh Fashion Show Indonesia Berbasis Budaya Puteri Indonesia 2017 bertemakan 'Wujudkan Potensi dan Kreasi Anak Negeri Sebagai Identitas Bangsa' (puteri-indonesia.com: 2017). Sosok Puteri Indonesia itu sendiri menjadi duta bangsa yang bertugas mengenalkan kekayaan seni tradisi Indonesia di ranah internasional melalui kontes ratu kecantikan, dan melalui mereka pula identitas bangsa dinarasikan lewat visualisasi gaya berbusana.

Perempuan dalam kancah masyarakat urban di masa kini memiliki peran dalam berbagai sektor mulai dari keluarga inti, ruang publik sampai pemerintahan. Peran perempuan khususnya dalam ranah publik tidak lagi terbatas pada hal-hal yang menyangkut feminitas dalam pandangan lama yaitu kegiatan sosial yang mendukung pekerjaan suami, atau perkumpulan yang mendedikasikan pada kebutuhan keluarga seperti kelompok memasak dan menjahit. Visi dan misi perkumpulan yang dibentuk oleh para perempuan masa kini telah melebarkan pandangannya

menjadi lebih luas dan jauh dari kata stereotip. Bahkan sudah banyak yang menjadikan seni tradisi sebagai misi utama yang bergerak tidak hanya dalam lingkup terdekat melainkan mencakup nasional. Seperti perempuan pecinta kain tradisional, perempuan penggagas kegiatan museum, dan perempuan pecinta kebaya. Komunitas itu sendiri merupakan fenomena yang terjadi dalam kehidupan modern dimana kebutuhan manusia untuk eksis sekaligus menyalurkan pemikiran, pandangan, visi, misi ataupun hobi menjadi mesin pendorong timbulnya beragam kelompok.

Terkait dengan posisi kebaya sebagai busana nasional, penulis mengaitkannya dengan aksi kolektif komunitas perempuan yang mengangkat harkat kebaya sebagai busana nasional. Dengan harapan bahwa kebaya akan kembali merakyat, dikenal masyarakat luas, dikenakan untuk sehari-hari, dan identik sebagai busana nasional Indonesia di kancah global yang merepresentasikan politik identitas bangsa Indonesia yang multikulturalis, seperti halnya busana negara lain yang sudah memiliki, seperti Jepang dengan kimono, Korea dengan Hanbok, Vietnam dengan Ao Dai dan India dengan Saree.

Melalui komunitas pecinta kebaya sebagai wadah, maka para perempuan menyebarkan kecintaan pada tradisi berkebaya. Melestarikan tradisi adalah Kata kunci komunitas mereka. Sebuah langkah yang berbeda ditengah gaya hidup modern masyarakat urban, tetapi dapat menjadi tonggak pendukung hidupnya kembali nilai-nilai lokal agar tidak tergerus zaman.

Kajian penelitian ini saya fokuskan pada bagaimana aksi komunitas perempuan dalam melestarikan tradisi berkebaya dan sejauh apa pemahaman mereka dalam makna 'kembali menjadi tradisi' melalui wujud kebaya dihubungkan dengan wacana multikulturalisme.

Metode Penelitian

Penelitian merupakan hasil riset etnografi yang dilakukan dari bulan Maret sampai Mei 2017, pada anggota komunitas Perempuan Berkebaya dan Chattra Kebaya. Lokasi penelitian di pusatkan di kota Jakarta dan sekitarnya, yaitu Bogor dan Serang, sesuai dengan aktivitas komunitas yang peneliti amati. Data penelitian selain didapat melalui metode observasi partisipasi, juga wawancara mendalam dan studi literatur. Untuk wawancara, informannya adalah anggota komunitas dan inisiatornya. Proses triangulasi data dilakukan dengan mencari informasi dari sumber sekunder seperti media *online* dan media sosial.

Perempuan, Tradisi dan Multikulturalisme

Posisi perempuan dalam tradisi yang hidup dalam masyarakat mengetengahkan beragam kondisi. Domestifikasi dan subordinasi diyakini belum beranjak sebagai representasi keadaan perempuan secara umum. Pada masa Orde Baru, budaya Jawa diangkat sebagai gambaran peran perempuan ideal. Ibu Negara dijadikan patron melalui sikap dan penampilan sehari-hari. Melalui tampilan fisik adalah lewat busana. Kebaya merupakan bahasa visual yang memaknai posisi perempuan.

Sejak era Orde Lama, gambaran perempuan ideal diukur dari sikap dan keanggunannya dalam mengenakan kebaya. Ibu Fatmawati sebagai contohnya. Mengenakan kebaya, kain, sanggul dan kerudung sebagai busana sehari-hari. Pada era Orde Baru, Ibu Tien sebagai patron sebagai perempuan ideal, begitu juga dalam kebiasaannya mengenakan kebaya sebagai busana sehari-hari (Pamungkas, Yuastanti: 2016).

Dari dua patron tersebut, diskursus perempuan ideal masa itu disamaratakan sebagai gambaran perempuan ideal Indonesia dengan penampilan kebayanya yang sempurna. Seorang perempuan Indonesia yang tidak kebarat-baratan. Perempuan yang setia menjaga tradisi asli

Indonesia. Perempuan Indonesia yang anggun, lemah lembut, dan istri yang sempurna. Kebaya dan kain yang dililitkan kencang seakan menjadi simbol pencegahan gerakan yang cepat dan nyaman, dan tubuh perempuan yang mengenakan kebaya pada panggung publik mencirikan bangsa ini sebagai non-Barat (Yuastanti: 2016).

Ditinjau dari sudut busana, kebaya sebagai pakaian nasional Indonesia mewakili konsep citra ideal tubuh wanita dengan digunakannya stagen atau korset untuk membentuk pinggang ramping, perut rata badan tegak, tidak jauh berbeda dengan fungsi korset pada pakaian wanita Barat yang bertujuan membentuk pinggang yang kecil dan ramping. Kebaya sebagai representasi dari budaya nasional memiliki dua sisi. Pertama, sebagai simbol pembatasan gerak perempuan. Kedua, sebagai diferensiasi bentuk tubuh perempuan dalam citra yang ideal menurut ukuran masyarakat.

Tradisi masa lalu yang divisualisasikan melalui kebaya, berubah wujudnya ketika mencapai perjalanannya di masa kini dalam budaya urban yang menganut modernitas sebagai gaya hidup. Ditambah lagi, kebaya dihadapkan pada wacana multikulturalisme melalui keragaman budaya lewat pakaian adat. Perempuan urban memaknai tradisi berkebaya tidak dalam ujud mentahnya, melainkan pada subyektifitas masing-masing dan penekanan unsur fungsional.

Perempuan dan Komunitas

Karakter penduduk Jakarta dan cara hidupnya, memaksa mereka untuk menjadi manusia yang bergaya hidup praktis dan modern. Salah satunya adalah dalam cara berpakaian. Orang Jakarta cenderung menghindari baju-baju bergaya 'ribet' dengan alasan demi menghemat waktu dan agar tetap leluasa beraktifitas. Gaya berbusana yang terinspirasi dari mode Barat menjadi keseharian yang sulit dilepaskan dari kebiasaan orang-orang Jakarta, baik laki-laki, perempuan, tua-muda, anak kecil, dan berbagai kalangan sosial. 'Kepraktisan' adalah Kata kuncinya. Dengan demikian dunia fashion yang ditopang oleh modernisasi mengkonstruksi alam pikiran masyarakat masa kini bahwa busana tradisional dianggap sudah ketinggalan zaman, padahal cara berbusana menempati hal paling ekspresif dalam menunjukkan latar budaya si pemakainya (Pamungkas & Yuastanti: 2016).

Hal-hal diatas menjadi salah satu kegundahan para inisiator komunitas perempuan berkebaya. Mereka mencemaskan bahwasanya suatu hari kebaya hanya akan menjadi barang memorial yang tersimpan rapat dalam lemari, atau berupa foto pajangan dari generasi sebelumnya sebagai kenang-kenangan keluarga. Sementara di negara lain seperti Jepang, Korea dan India, busana nasional mereka bukan saja telah mencapai taraf eksis tetapi juga dalam hal pemakaian yang bukan barang asing dan tersingkir, apalagi dipandang sebagai sebuah artefak kuno.

Sebaliknya, bagaimana dengan busana nasional Indonesia? Negara berpenduduk lima terbesar dunia namun masih tertatih-tatih mencari identitas diri dalam kancah internasional. Padahal Indonesia bukanlah negara miskin dalam keragaman budaya, bahasa, sumber daya alam, termasuk letaknya yang berada dalam lintasan benua Asia dan Australia. Siapa pula orang dari negara lain yang tahu apa busana nasional Indonesia? Bahkan letak negara Indonesia pun masih banyak yang tidak tahu, kecuali Bali.

Busana merupakan fenomena komunikatif dan kultural yang digunakan oleh suatu individu/kelompok untuk mengonstrusikan dan mengomunikasikan identitasnya, karena busana mempunyai cara nonverbal untuk memproduksi serta mempertukarkan makna dan nilai-nilai. Busana sebagai aspek komunikatif tidak hanya sebagai sebuah karya seni akan tetapi busana juga dipergunakan sebagai simbol dan cerminan budaya yang dibawa (Yuastanti: 2016).

Fieldwork yang penulis jalani dari bulan Maret-Mei 2017 di komunitas Perempuan Berkebaya dan Chattra Kebaya dengan menggunakan metode *participant observation*, mengangkat visi dan misi berkebaya dengan Kata kunci: Melestarikan Tradisi. Sebuah komunitas yang terdiri dari individu-individu dengan satu visi dan misi, kesamaan pandangan dan minat, dalam perjalanannya mengalami kendala dalam menjaga tetap lestarinya visi dan misi. Komunitas ini yang berasal dari beragam karakter, status sosial dan profesi pada dasarnya disatukan oleh kesamaan visi dan kebijakan yang dipegang teguh, juga dianggap seperti sebuah keluarga kedua setelah keluarga inti. Ini mengacu pada teori Ferdinand Tonnies tentang Gesselschaft: *Social relations that people enter into by vertue of calculating instrumentally that those relations are in their independently held interests* (Stach: 2009).

Merujuk pada teori Giddens (1984), ada dua identitas, yaitu identitas sosial dan identitas diri. Identitas sosial berasosiasi dengan hak-hak normatif, kewajiban, sanksi, yang pada kolektivitas tertentu membentuk peran. Identitas sosial seseorang sangat dipengaruh oleh dunia sosial dimana dia hidup. Melalui dunia sosial ini orang jadi mempunyai peran.

Munculnya kantong-kantong komunitas dalam masyarakat urban merupakan sebuah fenomena tersendiri. Komunitas merupakan bentuk dari organisasi sosial. Manusia modern memerlukan sesuatu yang mampu mewadahi eksistensi diri sebagai individu di tengah keterasingan dan ketergesaan, manusia memerlukan pegangan yang solid, salah satunya melalui komunitas. Dengan menjadi anggota sebuah komunitas, mereka tidak hanya merasa eksis dan mendapat pelampiasan hobi, tetapi juga kekuatan sebagai sebuah kelompok dalam masyarakat urban. Manusia akan merasa kuat apabila hidup berkelompok dalam menghadapi dunia yang keras. Komunitas dapat diterjemahkan sebagai 'masyarakat setempat' dengan terjalinnya *social relationships* antara anggotanya, dan memiliki ikatan solidaritas kuat (Soekanto: 2017).

Komunitas yang berlandaskan pada makna kembali ke tradisi akhir-akhir ini menjadi sebuah fenomena, utamanya dalam masyarakat urban yang seolah merindukan masa-masa lalu yang lekat dengan kearifan lokal yang mengusung nilai kemanusiaan dan relasinya dengan alam dan lingkungan. Contoh pada Komunitas Hong yang berdiri di Bandung untuk menginventarisasi, mengajarkan dan melestarikan aneka permainan tradisional Nusantara (Detiknews: 2015). Lalu Komunitas Cinta Berkain (KCB) yang menjadikan kain nusantara sebagai busana keseharian sekaligus menjadi sumbangsih yang membantu penguatan jati diri Indonesia (Jawa Pos: 2017).

Komunitas menjadi wadah perempuan untuk menyalurkan keinginannya, dalam hal ini adalah menularkan virus berkebaya kepada masyarakat. Dengan komunitas, perempuan mendapat jalan untuk meraih eksistensinya. Posisi perempuan yang selama ini didomestifikasikan, melakukan negosiasi dengan publik agar mendapat eksistensi melalui kekuatan komunitas. Perempuan mendapat kekuatan apabila melakukan kegiatan bersama-sama. Perempuan dapat menyalurkannya melalui komunitas. Perempuan yang berstatus ibu rumah tangga dan berposisi secara tradisional dapat menyalurkan eksistensi dirinya, bahwa dirinya ada, melalui komunitas dan media sosial

Ini penulis amati selama *fieldwork* dalam acara "1000 Perempuan Berkebaya" tanggal 3 Maret 2017 yang menjadi ajang bukan saja untuk menyebarluaskan kecintaan pada kebaya namun juga menjadi wadah eksistensi diri di media sosial. Terdapat titik-titik yang sengaja dibuat untuk melakukan swafoto, kemudian diadakan lomba di media sosial dengan caption "1000 Perempuan Berkebaya" dari swafoto tersebut.

> Setelah urusan registrasi selesai, saya pun melangkahkan kaki menuju pelataran di dalam aula yang cukup luas dengan bagian tengah menurun dimana panggung utama terletak, dan jajaran kursi mengelilingi bagian depan panggung sampai ke dekat pintu masuk. Sebagian besar kursi kosong, para tamu sebagian besar berlalu lalang. Kemudian saya sadari bahwa mereka lebih memilih asyik berselfie-ria dengan berbagai latar dan gaya, dan saya akhirnya sadar bahwa di aula ini terdapat beberapa spot untuk selfie, mulai dari backdrop dengan tulisan event 1000 perempuan berkebaya dengan logonya, di kanan kirinya ada benda serupa bingkai besar berbentuk rangkaian bunga dimana para tamu bisa bergaya seolah-olah sedang masuk ke dalam bingkai foto berukuran besar tersebut. Sehingga saya pun tergoda untuk ikut selfie dengan minta bantuan orang lain untuk mengambil foto saya. Rasanya memang sayang untuk dilewatkan begitu saja. Disinilah saya melihat kesukaan para wanita terutama ibu-ibu yang sebagian besar merupakan peserta event ini (rentang usia 25-50 tahun), sehingga suara MC yang berkumandang lewat pengeras suara yang mengumumkan bahwa acara ini akan dimulai sama sekali tidak diindahkan (catatan lapangan : Maret 2017)

Perempuan dalam masyarakat urban menggunakan komunitas sebagai bagian dari gaya hidup. Ada kebanggaan ketika menjadi anggota sebuah komunitas, sama halnya bangga seperti memiliki pekerjaan. Bahkan informan penulis menjalankan komunitas yang dia pimpin sama pentingnya dengan pekerjaannya, sehingga dia kerap menyampingkan kepentingan pekerjaannya demi kelancaran urusan komunitasnya.

> …. dengan visi misinya dalam pelaksanaan di lapangan maka dia lah yang paling banyak bergerak kesana kemari, hingga pekerjaan dia kerap di-*cancel* dan ditunda demi kegiatan PB. Selama dua tahun lebih, dia yang lebih banyak meng-*handle* hampir semua urusan PB… (catatan lapangan : April 2017).

Pada bagian ini, komunitas perempuan yang mencintai kebaya terbagi menjadi dua kategori dalam memaknai cara mengenalkan kebaya kepada masyarakat. Pertama adalah kebaya sebagai media untuk bersosialisasi lewat acara-acara tertentu yang hanya dapat diakses kalangan terbatas. Kedua adalah kebaya sebagai media untuk menyebarkan konsep berkebaya lewat acara-acara budaya yang diupayakan menggapai semua kalangan. Kelompok pertama memahami berkebaya hanyalah dikenakan dalam acara-acara tertentu, bukan sehari-hari. Kelompok kedua memaknai berkebaya dikenakan sebagai busana sehari-hari, bukan acara tertentu saja. Secara visual, dapat pula dilihat dari perbedaan model kebayanya. Kelompok pertama mengenakan kebaya modern. Kelompok kedua mengenakan kebaya tradisional sesuai pakem (fieldwork: 2017). Untuk itu, penyebaran ajakan mencintai kebaya dilakukan melalui dua cara: *offline* dan *online* agar efektif dan menjangkau tidak saja kota Jakarta, tetapi juga kota-kota lain.

Metode *offline* dilakukan melalui pertemuan di lokasi umum (mal, kafe, museum), mengikuti acara-acara budaya (pawai, seminar, pelatihan), dan lainnya seperti funwalk, travelling. Metode *online* dilakukan melalui media sosial dan internet, seperti Facebook, Instagram, Blog. Untuk selanjutnya, terdapat relasi antara kegiatan via *offline* dan *online* dimana semua kegiatan *offline* didokumentasikan, kemudian diunggah ke media sosial. Dari pembicaraan yang peneliti lakukan, metode ini dipilih dengan pertimbangan kemajuan teknologi informasi yang dapat mewadahi tujuan utama komunitas ini untuk menularkan ‘virus berkebaya’ dengan hasil yang terbukti efektif sehingga dalam waktu sekitar 3 tahun mampu mengembangkan pengaruhnya ke berbagai kota yaitu Bandung, Banten, Tangerang, Yogyakarta, Ambarawa, Bogor, selain Jakarta sebagai pusat komunitas.

Metode ini juga tidak saja menjadi artikulasi budaya komunitas perempuan berkebaya, namun juga sebagai gaya hidup yang memberi ruang kultural yang ekspresif bagi para aktor komunitas dalam menampangkan eksistensi diri melalui swafoto.

Selain metode *offline* dan *online*, peneliti melihat ada peran lain yang turut menyumbangkan pengaruh komunitas ini, yaitu peran media, baik itu media cetak maupun media online. Setiap acara yang berskala besar atau dirasakan penting, komunitas ini akan mengundang awak media untuk meliput kegiatan mereka. Disini tampak bahwa pergerakan komunitas ini mampu berjalan searah dengan kemajuan teknologi sebagai media utama yang menyebarkan visi dan misi.

Dan memang komunitas ini sejak awal berdiri telah mencanangkan kemampuan media dalam menyebarkan pengaruh ke segala penjuru, tanpa batas-batas lokasi dan waktu. Sebuah tradisi yang di masa lalu bergerak secara stagnan, ketika tiba di masa kini, seakan-akan langsung bergerak kencang hanya dalam hitungan detik dengan tarian jari-jari manusia di atas telepon genggam.

Kebaya dan Identitas Nasional

Kebaya di masa perjuangan kemerdekaan menjadi simbol perlawanan terhadap bangsa penjajah dan identitas pribumi, sedangkan di era Soekarno menjadi identitas nasional (m.cnnindonesia.com: 2014). Tubuh perempuan menjadi media simbolisasi anti kolonial, kemudian masa kemerdekaan menjadi representasi perempuan Indonesia sejati. Dilanjutkan di masa Orde Baru menjadi pembawa ibuisme melalui karakter ibu negara, hingga masa kini. Melalui sosok ibu negara pula, kebaya menjadi representasi identitas keragaman budaya Indonesia dalam arena internasional. Pengertian busana nasional itu sendiri adalah penanda (simbol) yang merepresentasikan petanda-petanda identitas kolektif dari tata nilai dan perilkau sosio-kultural komunitas pemakainya (Suciati, Kahdar, Sachari: 2015). Busana nasional menjadi wacana multikulturalisme bangsa Indonesia sekaligus narasi yang mengartikulturasikan keragaman budaya lewat pakaian adatnya.

Namun terjadi narasi yang mengundang pertanyaan ketika melihat perayaan ulang tahun kemerdekaan Republik Indonesia tahun ini. Parade busana daerah yang mencakup hampir seluruh provinsi yang dibawakan oleh kepala negara, pejabat negara setingkat menteri sampai rakyat yang datang menghadiri acara tersebut dimana pada acara serupa sebelumnya setiap tahun didominasi busana resmi jas hitam untuk kepala negara dan kebaya untuk ibu negara. Dikutip dari berita berjudul 'Pesan Tersirat Lewat Pakaian Adat',

> Presiden Joko Widodo dan Ibu Negara Nyonya Iriana Joko Widodo, Wakil Presiden M. Jusuf Kalla dan Nyonya Mufidah Jusuf Kalla, serta para tamu undangan mengenakan pakaian adat nusantara saat mengikuti Upacara Detik-detik Proklamasi Kemerdekaan RI dan penurunan bendera. Rakyat pun menyaksikan keindahan warna-warni pakaian adat dari 34 provinsi. Istana Merdeka seketika mencerminkan Indonesia mini. Betapa kayanya Indonesia dalam kebinekaan (Kompas: 2017).

Simbol bahwa busana nasional bukanlah busana kebaya (Jawa) jelas tersirat dalam parade busana adat tempo hari. Siapapun, dari daerah manapun, berhak menduduki tingkat yang sama dalam penyebutan busana nasional resmi Indonesia. Ada *hidden transcript* dari parade busana adat tahun ini. Apabila ada kalimat berbunyi; *you are what you eat*, maka dalam berbusana; *your nation is what you wear*. Politik identitas bermain dalam ranah wacana multikulturalisme.

Tidak mudah mengangkat pakaian adat yang mana yang akan ditetapkan sebagai busana nasional apabila melihat kenyataan heterogenitas budaya Indonesia. Kebaya menjadi diskursus dari politik identitas hegemoni budaya Jawa. Sedangkan apabila mengambil baju kurung, kultur budaya Melayu lah yang menjadi identitasnya. Berbagai prasangka yang bergerak dalam ruang kultur akan terus menjadi polemik. Sebuah dilema dari multikultur bangsa Indonesia yang memerlukan tidak saja wacana tetapi juga jalan tengah. Sebuah pertanyaan yang belum mendapatkan jawabannya.

Penutup

Dengan adanya penelitian ini, diharapkan dapat memberi pemahaman kepada masyarakat bagaimana aksi menjaga tradisi untuk mendukung lokalitas dan diversitas budaya bangsa Indonesia ditengah gencarnya himbauan dan dukungan pemerintah untuk merawat ke-bhineka-an nusantara. Multikulturalisme sebagai wacana wujud busana nasional dinarasikan melalui kebaya yang digerakkan komunitas perempuan berkebaya. Kebaya juga dipahami sebagai wacana politik identitas, baik itu secara etnisitas maupun identitas kebangsaan. Dengan demikian, peran perempuan dalam mengenalkan sekaligus memahami makna kembali ke tradisi direlasikan dengan bagaimana mereka bekerja dalam satu komunitas dan media informasi menjadi alat sekaligus ruang kultur yang mewakili dinamika tersebut.

Pustaka

Barnard, Malcom (2007) *Fashion Sebagai Komunikasi*, Ibrahim, I,S & Iriantara. Yogyakarta : Penerbit Jalasutra

Detiknews (2015) *Melalui Komunitas Hong, Zaini Alif Lestarikan Permainan Tradisional*, https://m.detik.com>news>internasional. Diunduh 10 September 2017

CNN Indonesia (2014) Kiprah Anne Avantie. *Sejarah Kebaya: Apa Kabar Kutubaru*? https://m.cnnindonesia.com. Diunduh 15 Agustus 2017

Jawa Pos (2017) *Komunitas Berkain Lestarikan Budaya Nusantara, Keren*, www.jawapos.com. Diunduh pada 10 September 2017

Kompas (2017) *Pesan Tersirat Lewat Pakaian Adat*. Jumat, 18 Agustus.

Pamungkas, Y, H, Yuastanti, E. (2016) *Gaya Busana Siti Hartinah Soeharto Sebagai Ibu Negara Indonesia Tahun 1968-1996*. Avatara: e-journal Pendidikan Sejarah, Vol. 4, No. 2, Juli 2016. Diunduh pada 23 Mei 2016

Puteri Indonesia (2017) *Fashion Show Indonesia Berbasis Budaya Bersama 38 Finalis Puteri Indonesia*, www.puteri-indonesia.com>index.php. Diunduh pada 10 September 2017

Soekanto, S. (2017) *Sosiologi: Suatu Pengantar*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada

Stach, R. (2009) *Society of Others: Kinship and Mourning in A West Papuan Place*. London: University of California Press

Suciati, Sachari, Kahdar (2015) *Nilai Feminitas Indonesia Dalam Desain Busana Kebaya Ibu Negara*, Ritme 1 (1): Agustus 2015, www.ejournal.upi.edu. Diunduh pada 10 September 2017

Tribunnews (2013) *Industri Berbasis Budaya Memiliki Potensi Untuk Bersaing Secara Ekonomi*, www.tribunnews.com. Diunduh pada 10 September 2017.

‘Kerabat’ dan ‘Bukan Kerabat’ dalam Narasi Budaya Politik Desentralisasi di Indonesia

Pangeran P.P.A. Nasution
Program Studi Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik
Universitas Malikussaleh
pangeran9688@gmail.com

Abstrak

Sistem desentralisasi sebagai salah satu realitas pelaksanaan demokrasi di berbagai daerah di Indonesia dengan pentas pemilihan kepada daerah secara langsung ternyata ditandai oleh geliat politik kekerabatan. Sebagai strategi dalam mengamankan kekuasaan, politik kekerabatan bermaksud melibatkan keluarga maupun para kerabat untuk menduduki jabatan-jabatan politik tertentu secara formal maupun informal. Artikel ini bertujuan menguraikan aspek-aspek yang mendukung ekskalasi politik kekerabatan di Indonesia. Metode penelitian yang digunakan guna menata dan menyajikan data dalam tulisan ini adalah melalui studi kepustakaan dengan mempelajari naskah-naskah maupun dokumen yang berkaitan dengan desentralisasi, pemilihan kepala daerah, politik kekerabatan, budaya politik, dan kepemimpinan. Dari hasil kajian, ditemukan bahwa menguatnya politik kekerabatan di era desentralisasi tidak terlepas dari keberadaan budaya politik pada masyarakat Indonesia yang berorientasi terhadap peran pemimpin opini atau kepemimpinan figur tempatan *(indigenous figure leadership)*. Para pemimpin tempatan memperoleh keunggulan elektoral yang nyata karena memiliki daya popularitas, sumber daya finansial dalam jumlah besar serta kemampuan mobilisasi massa. Politik kekerabatan pun selanjutnya berpeluang mengukuhkan nepotisme, patron-klien, patrimonialisme, dan pola rekrutmen dengan keterwakilan kekerabatan. Politik kekerabatan berpeluang menjelma sebagai bahaya laten bagi perkembangan demokrasi terutama dalam tren politik desentralisasi di Indonesia.

Kata kunci: Desentralisasi; Pemilihan Kepala Daerah, Budaya Politik Kekerabatan; Kepemimpinan.

Pendahuluan

Perkembangan demokrasi di Indonesia kini semakin menarik untuk dibahas dalam rangkaian narasi ilmiah, terutama berkaitan dengan pemilihan kepala daerah secara langsung yang membawa beragam konsekuensi bersamanya. Apa lagi pentas politik pemilihan kepala daerah di 101 daerah yang dilakukan secara serentak pada 15 Februari 2017 lalu, menambah rangkaian dinamika demokrasi Indonesia di berbagai daerah. Salah satu konsep yang muncul adalah tentang politik desentralisasi *(political desentralization perspective)* sebagaimana dikemukakan oleh Mawhood (1987), Kingsley (1996), Rondinelli (1983), Zuhro (2009) dan banyak pemerhati lainnya, bahwa politik desentralisasi merupakan ‘politik sempadan’ yang terpintal oleh perkembangan pemerintahan modern yang devolutif. Maka dari itu, desentralisasi, merupakan devolusi kekuasaan dari pemerintah pusat kepada pemerintah daerah. Devolusi selanjutnya dapat dimaknai sebagai bentuk desentralisasi yang paling utuh karena memuat kehendak pembebasan, sekaligus pelepasan beragam fungsi oleh pemerintah pusat dan menciptakan entitas-entitas baru pemerintah di luar kewenangan pusat.

Mawhood (1987) mengemukakan bahwa tujuan utama dari rangkaian konsep dan asas desentralisasi adalah sebagai upaya mewujudkan keseimbangan politik *(political equality)*, akuntabilitas pemerintah lokal *(local accountability)* dan pertanggungjawaban pemerintah lokal *(local responsibility)*. Selanjutnya, pemerintah daerah seharusnya memiliki wilayah kekuasaan yang

jelas *(legal territorial of power)*; memiliki Pendapatan Asli Daerah (PAD) secara mandiri *(local own income)*; dan memiliki lembaga perwakilan *(local representative body)* yang mampu mengendalikan pihak eksekutif tempatan; dan tentunya yang paling populer menjadi penandanya adalah penentuan kepala daerah yang dipilih oleh masyarakat di suatu daerah melalui pemilihan secara langsung (Mawhood, 1987:14). Pada hakikatnya, kepentingan desentralisasi memuat kehendak kebebasan untuk mengambil keputusan secara politik maupun administratif, berdasarkan prakarsa mandiri guna kepentingan masyarakat di suatu daerah dengan tetap berada dalam bingkai perundang-undangan nasional.

Salah satu implikasi dari desentralisasi di Indonesia yang semakin tegas terlihat adalah geliat politik kekerabatan yang semakin dominan dalam memengaruhi proses pemilihan kepala daerah. Meningkatnya geliat politik kekerabatan ini dapat ditelaah dari beragam perspektif. Salah satunya adalah dengan pendekatan neo patrimonialisme yang menyebutkan bahwa politik kekerabatan sebagai ekses negatif, dan desentralisasi berwujud otonomi daerah menyebabkan demokrasi terbajak oleh sirkulasi intra genealogis yang memuat relasi kekerabatan maupun di luar garis genealogis dengan kepentingan pelanggengan kekuasaan keluarga (Djati, 2013). Selain itu, politik kekerabatan juga disebabkan oleh keberadaan warisan feodalisme yang masih mengendap dalam ingatan sosial masyarakat maupun bangsa Indonesia. Feodalisme dimaksud bukan hanya penguasaan sumber daya ekonomi, namun juga tentang loyalitas masyarakat terhadap figur kepemimpinan yang seringkali direpresentasikan oleh para tokoh informal. Mereka yang dikatakan sebagai tokoh informal pada umumnya mampu memobilisasi massa dalam jumlah besar dan dimanfaatkan guna menopang kekuasaan keluarga.

Mutualisme dalam geliat politik kekerabatan tersebut diciptakan melalui mekanisme pertukaran kepentingan. Tokoh informal mendapatkan akses dalam memengaruhi kebijakan publik, dan keberadaan keluarga mampu menghimpun loyalitas pemilih dengan pengaruh tokoh informal. Selanjutnya, politik kekerabatan juga dapat dikatakan sebagai predator politik. Tumbuhnya politik kekerabatan/dinasti politik justru karena adanya koalisi usaha dagang/bisnis dan kuasa para elit masyarakat tempatan yang bergerak dalam jejaring keluarga maupun kekerabatan. Dari rangkaian gagasan tersebut, dapat diperkirakan bahwa keberadaan politik kekerabatan merupakan ekses negatif dari desentralisasi, ingatan dan praktik budaya feodal, dan koalisi usaha dagang dan kuasa elit politik di tingkat lokal.

Kecenderungan perkembangan politik kekerabatan dalam dua dekade terakhir di Indonesia dapat dikatakan tidak terlepas dari keberadaan *indigenous figure-leader* (figur pemimpin tempatan) berbasis genealogi maupun kekerabatan dengan kemampuan mobilisasi dan rekrutmen politik yang mumpuni. Selain itu, ada juga kecenderungan bahwa para figur tempatan juga menjadi bagian dari partai politik yang semakin potensial dalam memperkuat politik kekerabatan. Oleh sebab itu, tulisan ini bermaksud menguraikan bagaimana simpul-simpul kekerabatan dan keberadaan dari figur pemimpin tempatan *(indigenous figure-leader)* dalam mengukuhkan politik kekerabatan, lantas seperti apa proyeksi implikasinya bagi demokrasi di Indonesia.

Metode Penelitian

Metode penelitian yang diterapkan guna menata dan menyajikan data dalam tulisan ini adalah dengan penelitian kepustakaan dan dokumentasi. Penelitian pustaka dilakukan untuk memperoleh informasi serta referensi kajian sekaligus sebagai basis analisis yang menghasilkan proyeksi teoretik terhadap fokus kajian di dalam tulisan ini. Berbagai sumber informasi diperoleh dari buku, artikel maupun makalah. Selanjutnya metode dokumentasi yang dimaksudkan di sini menyusun

data yang merujuk hasil laporan penelitian maupun informasi dari berbagai media cetak maupun elektronik.

Hasil dan Pembahasan

Bukan merupakan istilah yang asing atau berada jauh dari ingatan kita ketika mendengar kata 'keluarga' maupun 'famili' yang bermakna relatif sama dengan kata 'kerabat'. Masyarakat secara luas mengetahui bahwa keluarga adalah unit/satuan sosial terkecil dari kelompok sosial yang lebih besar, yaitu masyarakat. Keluarga dalam hubungannya dengan perkembangan individu sering dikenal dengan sebutan *primary group*. Individu hadir dari keluarga dengan berbagai macam bentuk kepribadiannya dalam masyarakat. Begitu halmya dengan kekerabatan. Kita mengenal istilah kekerabatan yang memiliki pengertian sebagai unit-unit sosial yang terdiri dari beberapa keluarga yang memiliki hubungan darah atau hubungan perkawinan. Anggota kekerabatan terdiri atas ayah, ibu; anak, menantu; kakak, adik; paman, bibi; kakek, nenek; cucu, dan seterusnya.

Sistem kekerabatan bukan saja karena adanya ikatan perkawinan atau hubungan keluarga, tetapi juga karena adanya hubungan darah. Sementara itu, sistem perkawinan menciptakan kelompok keturunan *(lineage)* dan garis keturunan *(descent)*. Anggota kelompok keturunan saling berkaitan karena mempunyai leluhur yang sama. Kelompok keturunan ini dapat bersifat patrilineal atau matrilineal. Sistem kekerabatan mengatur hubungan berdasarkan keberadaan seorang ayah, ibu, dengan anak, atau antara seorang ibu dengan anak, dan juga dengan keluarga luas. Dengan begitu dapat dikemukakan bahwa sistem kekerabatan merupakan bagian yang sangat penting dalam struktur sosial dengan jejaring kompleksitas berdasarkan hubungan darah atau perkawinan (Holy, 1996).

Bergerak lebih jauh memahami kekerabatan, dari gagasan yang dikemukakan oleh Schneider (1980), dapat dirangkai pemahaman bahwa kekerabatan tidaklah mesti terjebak dalam diskusi tentang tingkat perkawinan, perceraian, atau kelahiran, komposisi rumah tangga maupun variasi kelas antar kerabat. Kekerabatan patut menitiberatkan kausalitas relasi sosial dan psikologi (emosional) di dalam kekerabatan. Kekerabatan dalam telaah kebudayaan mengharuskan kita untuk melihatnya sebagai realitas simbol dan makna dalam konfigurasi budaya tertentu. Kajian tentang kekerabatan cenderung dibahas secara fungsional. Kekerabatan tidak banyak dipahami dari reka simbolik atau tanda kebudayaan *(cultural alert)*.

Catatan kritik di sini diajukan terhadap studi kekerabatan yang selalu dipenuhi dengan keantusiasan relasi biologis dan kebudayaan, dan bagaimana dipaksakannya universalitas dalam memandang fenomena kekerabatan. Menurut Schneider (1980), pemahaman *kinship* atau sistem kekerabatan yang berdasarkan pada genealogis atau melulu tentang hubungan darah, garis keturunan, dan hubungan keluarga merupakan pandangan yang etnosentrik dan ilutif, –bahwa kekerabatan yang sempurna sebagai proyeksi obsesi kultural apabila terdapat ayah, ibu, dan anak (kandung lebih baik) yang dikehendaki secara universal. Konsep keluarga tidak selalu harus dipahami dengan keberadaan ayah, ibu, dan anak secara genealogis yang selama ini dipahami oleh masyarakat di berbagai negara, termasuk Indonesia. Kenyataannya dalam kelompok suku bangsa atau tatanan peradaban tertentu yang dikatakan keluarga hanya terdiri atas ibu dan anak, atau ayah, ibu, anak dan saudara-saudara yang lain.

Eksistensi keluarga bukan karena fungsi ayah, ibu, dan anak, tetapi makna dari simbol-simbol orang tua, yaitu ayah atau ibu yang ada sebagai anggota keluarga terhadap keluarganya, dan juga terhadap orang lain yang bisa saja tidak sedarah atau tidak memiliki hubungan genealogis namun meraih makna bagian dari keluarga *(part of family)*.

Kajian atau gagasannya tentang keluarga dan kekerabatan bukan berperhatian pada genealogis atau garis hubungan darah seperti yang umum kita kenali, bahwa keluarga meliputi ayah, ibu dan anak karena hubungan sedarah yang diwariskan. Ada makna dan peran yang tidak mesti dilihat secara geneologis atau sedarah.

Mengurai "Kerabat" dan "Bukan Kerabat": Politik Kekerabatan dalam Narasi Budaya Politik Desentralisasi

Selanjutnya dalam pandangan kebudayaan, kekerabatan dapat dilihat sebagai bagian penting dalam sistem politik masyarakat. Hasil kajian dari Evans-Pritchard (1969) menawarkan pembagian praktik politik pada masyarakat ke dalam tiga tipe. Pertama, masyarakat dengan kekuasaan yang terpusat, hirarki secara administratif dan kelembagaan hukum yang ditetapkan dengan jelas. Struktur administratif berisikan struktur politik dan karenanya masyarakat memiliki tatanan pemerintahan yang menyerupai suatu negara. Di dalam struktur kekuasaan, tugas dan kewenangan tertata rapi mulai dari tingkat tertinggi sampai pada struktur kelompok dengan kewenangan terendah/kecil. Kedua, masyarakat dengan sistem dan struktur politik yang tidak mempunyai sentra kekuasaan. Mekanisme administratif atau lembaga dengan kekuasaan dalam menetapkan suatu keputusan politis tidak tertata dengan jelas, tugas dan pengelolaan kewenangan tidak tertata secara rapi sehingga terkadang dikenal sebagai masyarakat tanpa negara. Pada masyarakat semacam ini, garis keturunan dipergunakan sebagai latar kesadaran politik sehingga simpul kehendak politik terikat dengan kuat. Ketiga, suatu komunitas tersegmentasi di dalam masyarakat namun seketika dapat dipersatukan oleh ikatan kekeluargaan dengan motif-motif ekonomi yang pragmatis.

'Kerabat' dan 'Bukan Kerabat' tidak sebatas bermakna identifikasi temali persaudaraan, namun menjadi 'syarat' (modal) bagi beragam kepentingan yang sungguh kontekstual. Sebagai 'syarat' dimaksud, setidaknya dapat dipahami melalui tiga perspektif utama, yaitu Primordialisme, Konstruktivisme, dan Instrumentalisme.[54] Pendekatan pertama, yakni *Primordialisme* mengidentifikasi kerabat sebagai temali sosial dengan predikasi kewilayahan, agama, bahasa, kebudayaan, organisasi sosial yang bersifat *"given"* dan syarat ontologis (riwayat asal-usul) yang enggan menerima penyangkalan atas keberadaannya (Anderson, 1991; Isaac, 1993).

Begitu juga dengan pandangan kalangan *Konstruktivisme*[55], kerabat dapat dipahami sebagai identitas yang dihasilkan oleh proses sosial yang kompleks dengan batasan-batasan simbolik dalam edaran mitologis melalui entitas bahasa dan pengalaman lampau sebagai realitas yang terus berlanjut. Uraian perspektif dari kalangan instrumentalisme terdengar lebih strategis sebagai rujukan analitik terhadap topik yang dikemukakan dalam tulisan ini. Merujuk pada pandangan *Instrumentalisme*, keberadaan kerabat sebagai temali sosial dapat dipahami sebagai hasil dari proses manipulasi dan mobilisasi kepentingan yang bergerak melalui atribut-atribut komunal, seperti ras, kebangsaan, agama, bahasa, dan sangkaan kepentingan atributif lainnya sebagai *"heuristic device"*[56] bagi simpul predikasi 'kerabat' maupun yang 'bukan kerabat'.

Politik kekerabatan terus dirawat dan dikembangkan dalam konteks kehidupan kekinian masyarakat. Politik kekerabatan cenderung mendukung kandidat yang merupakan kerabat atau

[54] Lihat tulisan Abdillah S., Ubed. *Politik Identitas Etnis: Pergulatan Tanda Tanpa Identitas.* 2002. Magelang: Indonesia*Tera*.
[55] Thomas A. Schwandt. 1994. 'Constructivist, Interpretivist Approaches to Human Inquiry', dalam Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln, 1994. *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications. Pp. 227-228. Diakses pada tanggal 03/09/2017, melalui:
https://www.researchgate.net/publication/232477264_Constructivist_Interpretivist_Approaches_to_Human_Inquiry
[56] Lihat dalam tulisan Heddy Shri Ahimsa-Putra. 2011. 'Bahasa Sebagai Model Studi Kebudayaan di Indonesia (Antropologi Struktural di Indonesia)', Masyarakat Indonesia (Majalah Ilmu-Ilmu Sosial Indonesia) XXXVII(1):1-32.

keluarga agar mempunyai peluang yang lebih besar dalam memenangkan pemilu. Seseorang yang berhasil menjabat legislator dengan kerabatnya yang juga telah menduduki jabatan politik, akan mempunyai peluang yang lebih besar untuk mempertahankan jabatan mereka. Dalam cara yang berbeda, diketahui bahwa seseorang yang berkuasa akan sangat berpeluang mempertahankan kekuasaannya dan sangat memungkinkan baginya menciptakan tatanan politik kekerabatan. Terakumulasinya *political capital* akan mampu menjalankan mesin politik sebagai warisan keluarga.

Pada era demokrasi melalui pentas pemilihan kepala daerah, rekrutmen politik dalam mengisi jabatan-jabatan politik terutama bagi elit desentralisasi, sebagai misal kepala dan wakil kepala daerah yang dipilih secara langsung merupakan lahan strategis bagi tersemainya politik kekerabatan. Kandidat kepala daerah maupun wakilnya mengambil peran politik yang sedemikian besar dengan popularitasnya dalam proses pemenangan kontes politik 'pilkada' (pemilihan kepada daerah). Popularitas kandidat merupakan salah satu pertimbangan penting bagi partai politik yang turut berkompetisi dalam pentas pemilihan pemimpin daerah. Individu-individu populer yang menjadi figur publik: dari kalangan selebriti, pengusaha top, birokrat ulung, atau figur tempatan merupakan kandidat yang diminati oleh partai-partai politik. Selain karena telah dikenal oleh banyak kalangan publik, popularitas mereka mampu merujuk arah suara politik sekaligus nominasi pemenangan. Politik kekerabatan sungguh merupakan bagian dari strategi partai politik dalam mengalihkan maupun merawat kekuasaan guna mempertahankan kedudukan politis.

Diskusi tentang politik kekerabatan telah dimulai dengan sangkaan ketidakpatutan etika politik, maka, dibutuhkan seruan upaya dekonsentrasi politik kekerabatan melalui pengelolaan institusi partai politik. Haryanto (2011) mengemukakan bahwa pengelolaan partai politik membutuhkan setidaknya empat aspek penting, yaitu sistematisasi, keputusan otonom, nilai pemasukan (baca: kegunaan, manfaat), dan reifikasi[57]. Sistematisasi berbicara tentang pengelolaan infrastruktur partai politik dan dinamika internalnya. Keputusan otonom berkaitan dengan relasi antar partai politik maupun berbagai pihak diluarnya, seperti otonomi politik dan finansial, kepentingan massa, dan kemampuan partai politik tampil dengan orientasinya secara otonom pada skala nasional maupun regional/lokal. Nilai pemasukan seperti halnya pemahaman di atas, berkaitan tentang sikap *(attitudinal)* dari insan partai politik dengan nilai-nilai ideologis yang mampu menghimpun para anggota atau pendukungnya sebagai acuan perhatian utama. Terakhir, reifikasi berkaitan dengan kemampuan partai politik guna menanamkan citra *(brand image)* tertentu di sanubari para pemilih.

Kepemimpinan (Figur Kerabat) Tempatan dalam Politik Kekerabatan

Berbagai kajian tentang kepemimpinan dalam kehidupan masyarakat telah lama dilakukan oleh banyak ahli maupun pemerhati isu-isu kepemimpinan. Kini kajian terhadap peran kepemimpinan tidak terlihat surut dalam dinamika budaya maupun politik temporer masyarakat, bahkan semakin tumbuh subur dalam bingkai kajian politik kebudayaan atau budaya politik yang seringkali digunakan secara bergantian. Ranah studi kepemimpinan masyarakat dalam spektrum politik dan kebudayaan menegaskan bagaimana kajian kepemimpinan sebagai kajian yang terus menarik untuk diperbincangkan.

[57] Reifikasi adalah tereduksinya hubungan antar manusia oleh relasi alat produksi. Asumsi dasar reifikasi adalah 'penurunan' nilai relasi manusia yang seharusnya intra-humanitas menjadi hubungan intra-ekonomi. Pada masyarakat dengan kehidupan modern, realitas ini terus berlanjut hingga sedemikan akut sehingga diri manusia merasa terasing oleh dirinya sendiri dan juga dengan diri manusia yang lainnya. (Georg Lucács, 1968. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Great Britain: The Merlin Press, Ltd.).

Berbicara tentang kepemimpinan seringkali akan memunculkan berbagai kemungkinan dalam pikiran kita tentang dengan posisi dan peranan seorang pemimpin sebagai 'poros' mobilitas masyarakat secara ekonomi, sosial dan budaya, bahkan kehendak politik yang menyertainya. Sebagai 'poros kepentingan' masyarakat, ada dua imaji peranan pemimpin yang dianggap merupakan kepatutan: Pertama, sebagai figur yang menjaga dan merawat masyarakat dalam dinamika perubahannya; Kedua, tidak sekadar menjadi *role model* (model rujukan), para pemimpin juga menjadi pelaku *(actor)* bagi beragam perubahan yang terjadi dalam kehidupan masyarakatnya. Sebagaimana dikemukakan oleh Van den Ban dan Hawkins (1999:133), bahwa pemimpin *(leader opinion)* dapat melegitimasi/membenarkan atau menentang perubahan yang dikehendaki oleh satu pihak pada masyarakat desa. Dengan perkataan yang lain, legitimasi atau justru penolakan atas suatu perubahan akan sangat ditentukan tanggapan atau kehendak sang pemimpin.

Di sini dapat dipahami bahwa para pemimpin yang menjadi figur, banyak diminta saran dan nasihat terkait permasalahan kehidupan. Selanjutnya dalam tulisan ini, pemimpin dikatakan juga sebagai pemimpin opini yang diharapkan kehadiran ide atau pemikiran baru, kegiatan maupun program baru yang hadir bagi masyarakat di satu wilayah. Pandangan-pandangan yang muncul seringkali merujuk kepada tradisi atau nilai budaya tempatan yang menampilkan rupa *sacred society*, yaitu kelompok masyarakat yang didominasi dan dikelola dalam struktur sosial yang totalitarian, hirarkis, dan patuh terhadap dogma tertentu. Masih dapat diperiksa kembali dalam ingatan kita tentang program keluarga berencana yang hingga kini terus berlangsung di Indonesia. Salah satunya tentang bagaimana peran (baca: intervensi) ulama dalam pelaksanaan program keluarga berencana di Indonesia, –memperlihatkan bahwa untuk menentukan keputusan yang bahkan bersifat pribadi/domestik, sebagian besar masyarakat mematut diri kepada para ulama sebagai pemimpin opini yang *polymorphy* (rujukan beragam aspek).

Kajian tentang kepemimpinan banyak mengarah pada tematik perubahan relasi dalam sistem sosial, peran pemimpin, dan berkaitan dengan pemimpin opini. Kajian tentang peran dilakukan antara lain oleh Banton (1965) dan Robbins (2001). Dari tulisan mereka dapat dirangkai pemahaman bahwa peran kepemimpinan mencakup tiga diskusi utama: Pertama, bahwa berbicara tentang peranan akan mencakup norma-norma yang berhubungan dengan posisi atau kedudukan seseorang pada suatu kelompok masyarakat. Peranan di sini merupakan rangkaian peraturan yang mengarahkan individu-individu dalam kehidupan bermasyarakat; Kedua, peranan merupakan tentang apa yang dapat dilakukan dan bagaimana semestinya individu dalam kehidupan masyarakat; Ketiga, peranan juga dapat dikatakan sebagai perilaku individu yang penting bagi struktur sosial masyarakat (lihat Soekanto, 2009:213).

Bauer (2003:58) mengemukakan bahwa terdapat dua hal yang berkaitan dengan peranan, yaitu *role perception* yang merupakan persepsi individu mengenai perilaku dalam suatu peranan, atau pemahaman maupun kesadaran mengenai pola perilaku dari peranan seseorang; dan *role expectation*, yaitu bagaimana individu yang lain menerima perilaku seseorang dalam situasi tertentu. Selanjutnya, Kanfer dan Ackerman (2004) mengemukakan tentang lima watak dari peranan: Pertama, bahwa peran itu bersifat impersonal atau yang akan menentukan harapannya, bukan individunya; Kedua, bahwa peranan berkaitan dengan perilaku kerja, yaitu perilaku yang diharapkan dalam suatu aktivitas tertentu; Ketiga, peran itu sulit dikendalikan; Keempat, peran itu dapat dipelajari secara cepat dan mampu menghasilkan beberapa perubahan perilaku mendasar; Terakhir, peranan dan pekerjaan (*jobs*) itu tidaklah sama, –seseorang yang dengan satu pekerjaan dapat melaksanakan beberapa peran.

Begitu juga dengan peran dari pemimpin opini yang diketahui sebagai sumber informasi dan rujukan keputusan berkemampuan mempengaruhi sikap atau perilaku individu-individu secara

informal sebagaimana kehendak pemimpin melalui keterikatan sosial yang terbangun. Secara tidak langsung, pemimpin opini merupakan perantara berbagai informasi yang diterima dan diteruskan kepada masyarakat setempat, oleh karenanya mereka ini sangat dipercaya dan dijadikan panutan serta menjadi tempat bertanya dan meminta nasehat dalam segala hal. Selain itu, Nurudin (2004:154) mengungkapkan bahwa pemimpin opini adalah mereka yang memiliki otoritas dan menentukan sikap dan perilaku pengikutnya. Seorang pemimpin opini memiliki daya kepemimpinan, antara lain berupa *social perception*, bahwa seorang pemimpin intuisi dan kepekaan dalam menghadapi situasi; *ability in abstract thinking*, bahwa seorang pemimpin memiliki kecakapan abstraksi dalam mengurai permasalahan yang dihadapi; serta *emotional stability*, yaitu kemampuan yang berkaitan dengan stabilitas emosi dalam menghadapi permasalahan yang terjadi pada kelompok masyarakatnya.

Pengaruh pemimpin opini dalam suatu kelompok masyarakat sangatlah strategis terkait kemampuan memengaruhi pemikiran dan perilaku anggota masyarakatnya. Merujuk dari tulisannya Schiffman dan Kanuk (2000:395), maka, *opinion leadership* dapat didefinisikan sebagai suatu proses kepemimpinan secara informal yang memengaruhi tindakan-tindakan dan sikap individu-individu dari kelompoknya. Pemimpin opini adalah seseorang yang dikenali oleh suatu kelompok atau oleh orang lain dengan keahlian dan pengetahuan sebagai sumber informasi dan nasihat yang layak. Dilihat dari penguasaan materinya, pemimpin opini dapat dibagi ke dalam dua kategori: Pertama, monomorfik *(monomorphic)*, ketika pemimpin opini hanya menguasai satu lingkup permasalahan yang terjadi pada masyarakat; Kedua, polimorfik *(polymorphic)*, yakni pemimpin opini yang menguasai lebih dari dua lingkup permasalahan. Pemimpin opini dengan kategori ini dianggap berkemampuan mengatasi berbagai permasalahan yang terjadi pada masyararakatnya (Nurudin, 2004:163).

Penutup

Semakin berkembangnya politik kekerabatan sangatlah berkaitan erat dengan budaya politik masyarakat di Indonesia. Pandangan teoretik dari Almond dan Verba (1984) dapat dirujuk guna mengungkap seperti apa politik kekerabatan di Indonesia. Pertama, secara definitf, budaya politik dapat diartikan sebagai sikap orientasi yang khas dari warga negara terhadap sistem politik dengan beragam entitas politiknya, dan juga bagaimana sikap terhadap peranan warga negara di dalam sistem yang berlaku tersebut. Kedua, budaya politik merupakan distribusi pola-pola orientasi politik di antara masyarakat maupun kelompok bangsa.

Selanjutnya guna memahami latar berkembangnya politik kekerabatan pada masyarakat Indonesia, dapat dipahami melalui gagasan Almond dan Verba (1984) tentang budaya politik yang diklasifikasikan ke dalam tiga corak utama: Pertama, budaya politik parokial, bahwa lingkup kesadaran obyek politik relatif terbatas terhadap sistem politik. Budaya politik semacam ini dapat ditemukan di berbagai lapisan masyarakat; Kedua, budaya politik kaula, yakni tatanan pemahaman politik pada kelompok masyarakat yang berorientasi terhadap sistem politik dengan kepentingan memeroleh luaran hasilnya bagi kehidupan mereka, sebagai misal akses atas tunjangan sosial dan akomodasi hukum. Bagi mereka, partisipasi dalam struktur internal bukanlah orientasi politik yang dikehendaki; Ketiga, budaya politik partisipan, yakni bagaimana individu yang berorientasi terhadap struktur politik internal dan proses serta keterlibatannya secara potensial mampu mengartikulasikan tuntutan dan menentukan keputusan.

Maka dari itu, pada masyarakat Indonesia, sangatlah memungkinkan terbentuknya budaya politik yang merupakan gabungan dari seluruh klasifikasi tersebut. Ketiga tipe budaya politik dimaksud merupakan catatan proyeksi bagi kita untuk membaca bagaimana geliat politik

kekerabatan yang berlangsung dalam dinamika desentralisasi. Budaya politik memungkinkan warga untuk memilih pemimpinnya secara rasional, mengutamakan visi dan misi kandidat maupun secara afektif dengan bertimbang hubungan-hubungan yang bersifat patrimonial.

Ucapan Terima Kasih

Penulis berterima kasih kepada seluruh Kerabat Antropologi Indonesia dan Asosiasi Antropologi Indonesia atas turut disertakannya tulisan ini dalam Konferensi 60 Tahun Antropologi Indonesia. Semoga tulisan ini dapat turut memperkaya refleksi dan memeriahkan kontribusi Antropologi di Indonesia.

Pustaka

Abdillah S., Ubed (2002) *Politik Identitas Etnis: Pergulatan Tanda Tanpa Identitas.* Magelang: Indonesia*Tera*.

Ahimsa-Putra, Heddy S. (2011) 'Bahasa Sebagai Model Studi Kebudayaan di Indonesia (Antropologi Struktural di Indonesia)', Masyarakat Indonesia (Majalah Ilmu-Ilmu Sosial Indonesia) XXXVII(1):1-32. Jakarta: LIPI Press.

Almond, Gabriel A., dan Sidney Verba (1984) *Budaya Politik: Tingkah Laku Politik dan Demokrasi di Lima Negara.* Jakarta: Bina Aksara.

Anderson, Benedict (2002) *Komunitas-Komunitas Terbayang*. Yogyakarta: Insist Press dan Pustaka Pelajar.

Banton, Michael (1965) *Political Systems and The Distribution of Power.* London: Tavistock Publications.

Djati, R.W. (2013) 'Revivalisme Kekuatan Familisme dalam Demokrasi: Dinasti Politik di Aras Lokal', Jurnal Sosiologi Masyarakat Indonesia 18 (2).

Evans-Pritchard, E.E. (1969) *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*

Haryanto, Nico (2011) 'Politik Kekerabatan dan Institusionalisasi Partai Politik di Indonesia', Analisis CSIS 43(2):138-159.

Holy, Ladislav (1996) *Anthropological Perspectives on Kinship.* London and MI, USA: Pluto Press.

Isaac, Harold R. (1993)*Pemujaan Terhadap Kelompok Etnis, Identitas Kelompok dan Perubahan Politik.* Terj. Canisyus Maran. Jakarta: YOI.

Kanfer, Ruth dan Ackerman, Phillip L. (2004) 'Aging, Adult Development, and Work Motivation', Academy of Management Review 29(3): 440-458.

Kingsley, Thomas G. (1996) 'Perspectives on Devolution', Journal of The American Planning Association 62(4):3-5.

Lucács, Georg (1968) *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Great Britain: The Merlin Press, Ltd.

Mawhood, Philip (1987) *Local Government In The Third World*. New York: John Wiley & Son.

Nuruddin (2004) *Komunikasi Massa.* Malang: Cespur.

Nurul, I.Q. (2011) *Sisi Lain Politik Dinasti*. Jakarta: Majalah Sosial Universitas Indonesia..

Rondinelli (1983) 'Government Decentralization in Comparative Perspective: Theory And Practice in Developing Countries', International Review of Administrative Sciences. No. 1.

Schiffman, Leon G., dan Kanuk, Leslie L. (2000) *Consumer Behavior.* Fifth Edition. New Jersey: Prentice-Hall Inc.

Schneider, David M. (1968) *American Kinship: A Cultural Account.* Second Edition. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Zuhro, Siti (2009) *Demokrasi Lokal: Perubahan dan Kesinambungan Nilai-nilai Budaya Politik Lokal.* Yogyakarta: Ombak.

Van den Ban, A.W., dan Hawkins, H.S. (1999) *Penyuluhan Pertanian*. Yogyakarta: Kanisius.

Robbins, Stephen P. (2001) *Psikologi Organisasi.* Edisi ke-8. Jakarta: Prenhallindo.

Schwandt, Thomas A. (1994) 'Constructivist, Interpretivist Approaches to Human Inquiry', dalam Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln, 1994. *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications. Pp. 227-228. Diakses pada tanggal 03/09/2017, melalui: https://www.researchgate.net/publication/232477264_Constructivist_Interpretivist_Approaches_to_Human_Inquiry

Soekanto, Soerjono (2009) *Sosiologi Suatu Pengantar.* Jakarta: Rajawali Press.

Observation about *Agustusan* on Suburb Village: In Changing Under/between The Dynamics of Cultural Revival and Islamization

Ryo Araki
Department of Social Anthropology
Tokyo Metropolitan University
E-mail: fish620511@gmail.com

Abstract

Based on my fieldwork and participant observation, this paper introduces Agustusan and its main event called Kuda Lumping, a ritual of "possession," held in a village located on the periphery of Bandung City West-Java. In addition, through analyzing the villager's narratives and interpretations to this ritual, this paper tries to delineate the phase of "modernity" in Indonesia while considering the sense of modernization, the cultural revival, and the current Islamic condition in Indonesia. Through my fieldwork in the village, I observed that the ritual and "spirit-possession" phenomena still exist and are practiced by general village inhabitants despite their close location to Bandung City. In this village, Kuda Lumping held on Agustusan is important as a traditional cultural ritual, and every villager who joins this ritual has risk to being possessed by a spirit rather than observing it only as an attraction and performed by well-practiced professionals. Through reporting this on-going event and analyzing the narratives of villager, this paper tries to draw out the "modernity" in Indonesia.

Key words: Modernity, Suburb, Religion, Culture, Agustusan

Introduction

Based on my fieldwork and participant observation, this paper introduces *Agustusan* (which mean the celebration of Indonesian Independence Day and it will be seen on around 17 August) and its main event called *Kuda Lumping*, a ritual of "possession," held in a village (on this paper, in below, I call this village as Desa *K*) located on the periphery of Bandung City West-Java. In addition, through analyzing the narratives and interpretations to this ritual, this paper tries to delineate the phase of "modernity" in Indonesia while considering the sense of modernization, the cultural revival, and the current Islamic condition in Indonesia.

Kuda Lumping is a traditional ritual of Java Island, where people ride horses made of bamboo and imitate warrior horsemen through dance. The dance contains a magical and ritualistic element; during every show, dancers fall into a "trance" because they are "possessed by spirit." Today, especially for Indonesian city dwellers, *Kuda Lumping* is recognized as a traditional and spiritual activity performed at festivals by well-practiced professionals, with performers typically eating glass and charcoal fire, cutting their bodies with knives, etc.

Through my fieldwork in the village, I observed that the ritual and "spirit-possession" phenomena still exist and are practiced by general village inhabitants despite their close location to Bandung City. In this village, *Kuda Lumping* held on *Agustusan* is important as a traditional cultural ritual, and every villager who joins this ritual has risk to being possessed by a spirit rather than observing it only as an attraction and performed by well-practiced professionals. While the ritual was interesting and surprising to watch, I also considered the following questions:

- Do villagers believe in the existence of the spirit-phenomenon?
- Can this traditional activity co-exist with Islamic rules?

According to narratives from several categories of people, the spiritual phenomenon, spirit-possession, and the ritual of *Kuda Lumping*, despite the presuppose of early modern science which advocated that religiosity would be declining under a set of modernization, are still either believed or not openly denied by most villagers. Moreover, while sometimes describing the traditional rituals as "old-style" and "cornball," even city dwellers respect them as activities that protect and preserve their culture. However, based on Islamic rule, people especially who "well-educated" tend to regard the intention of spirit-possession as an idea that requires critique and thought, this village event tend to be much exciting year by year. It would mean that the interpretations over the ritual of possession are in process of redefinition reflexively under the dynamics of modernization and cultural revival, and there, we could see the increasing significance of Islamic rule for all of Indonesian Muslims, not only elites who live in urban area but villagers in country side also.

Although it is difficult to predict whether the ritual of spirit-possession will exist in the future, through analyzing both the narratives and the interpretations of villagers and focusing on the ongoing phenomena through the perspectives of modernization [see. Giddens 1990 ; 1991. Beck U, Giddens A and S Lash 1994], the invention of tradition, [Wagner 1975 ; Thomas 1992, and about Indonesia, see Jamie, D and David, H 2007] and the purification of Islam in Indonesia [e.g. Hefner 2000, and current Islamic phenomenon in Indonesia, see Rudnyckyj 2010 ; Jones 2010 ; Bruinessen(ed) 2013 ; Hoesterey 2015], this paper tries to draw out the notion of "modernity" in Indonesia.

Overviewing Research Location and Condition

1. Research Location : Desa *K*, the Peripheral of Bandung

Desa *K* is located on south Kec Lembang, but it is at the peripheral area of Bandung City. According to LPPD [*Laporan Penyelenggaraan Pemerintahan Desa K 2015*], we can trace the history of this village from around 1950th. before 1950, the territory of this Dese was belonged to Bandung City. But in 1950, the village was expanded and was belonged to the territory of *Kabupaten Bandung*. In 2015, there are ± 11.907 inhabitants with ±3.305 households in the village. The villagers generally work as farmers, dairy farmers, employees, and other workers.

In this around 20 years, and especially today, this village has been facing the social and cultural change. On this village, there are only two ways of accessing to main road which connecting to Bandung City, in around 1990th, and the former can go through by motorcycle and small car however the road condition was unstable with steep slope, the latter one is narrow road which pass through farmland owned by this villager by walk or motorcycle. But on the area of the latter road or the farmland for this villager, around the end of 1990th, development for making expensive residential complex has begun. After many villagers of Desa *K* sold their farmland on around 2000, and on the around 2010, this area come to made new and wider road which through that under constructing residential complex.

As a result, the first, the villagers of this village lost their farmland in exchange for cash money, the second, the access to main road to Bandung City was improved, the third, especially in this almost 5 years, because of the improvement of accessibility to City, many Bandung City has migrated to this village, and the land costs of this village was going high year by years. In addition, today, because of prevailing mobile phone and its GPS function, not only people from Bandung but also Jakarta come to pass through road of this village for visiting to Kec Lembang where is tourist

destination area, especially in (long) week end, this village comes to facing the problem of traffic jam.

2. The Change of Livelihood and Work of Villager

According to the aged natives of this village, it is said that almost 60 to 70 percent of villager are people who live here from birth, or a spouse of them. On the other hand, from almost 10 to 20 years ago, and especially in this about 5 years, this village, Desa *K* have been facing with its changing because the people who immigrate to this village mainly from Bandung City without any relatives are increasing, reduction of farmland enforce to change the villager's livelihood, much closer to Bandung City brought "modern life style," and so forth.

Along with development of Bandung City and Kec Lembang tourism area, the villagers work comes to differ nowadays. More than 10 to 20 years ago, many villagers worked as a farmer of flower ornamental growing, rice cultivation, or daily vegetables within this village and current new complex area. Today, some people still work within village as famer of vegetables or flower growing, owing laundry service, small store called *warung*, bike taxi service called *Ojek*, or dairy farming which is today mentioned as one of the famous industry in this village. The Other, especially young people come to work at construction site workers who work within the village for constructing new house, or outside such as Lembang tourist destination area for constructing new hotel or building of tourist spot not only other city such as Jakarta or other island in Indonesia. In addition to this, the proportion of service worker is increasing especially among the woman who works at shops such as supermarkets, mini market, clothing store and sales clerk on the huge mall of Bandung city or at the travel sites around Lembang area. On the other hand, the people who immigrated to this village tend to continue their work at the public or private company in Bandung city as what we call "white color" worker. According to villagers, "*there is no field in the village for growing vegetables anymore, and to get experience of job and life in big city, many young people nowadays prefer to go outside from this village.*"

The ritual of *Kuda Lumping* for Celebrating *Agustusan*

1. *Kuda Lumping*

To delineate the condition of facing change of village, however, this paper try to focus on the continuity of this village activity, the traditional ritual named *Kuda Lumping* held on as a main event for celebrating Indonesian Independence Day, called *Agustusan*.

It is said that *Kuda Lumping* is one of the traditional dance of Java depicting a group of warrior horsemen. Horses are used in this dance is not a real horse, but a horse made of bamboo in woven and shaped and decorated to resemble a horse. This dance is very popular in the Java Island and Javanese community, especially Java, and its surroundings. In addition to presenting dance movement, dance is also a magical and ritualistic element because every show, we can see dancers who "trance" or "be possessed by sprit" undertaken in this dance.

Nowadays, *Kuda Lumping* is recognized as an attraction show of festival or event, and its typical contents is known that people who are in possession or trance state exert some spiritual or mystical performance such as eating glass or charcoal fire, cutting own body by knife and so forth. For it, many people, at least who live in urban area, seems to regard the ritual and its "performer" as a professional ability who is undertaking traditional activity. But as written in below, *Kuda Lumping* is an important habitual event for villager in Desa *K*. Every normal villager who joins ritual

has a possibility to be possessed by sprit, rather than only "attraction show" for enjoying watching and "spiritual possession" by who well trained.

2. *Kuda Lumping* in Desa *K*

According to villager, on around every Independence Day of the Republic of Indonesia, 17th August, Desa *K* every year celebrate *Agustsan* and holds *Kuda Lumping* as a main event on there since 1985 to today, mainly taken initiative by residents of RW 4. From the beginning of August, same as other village, at Desa *K*, red and white bunting and garland are arched on the top of the road and decorated edge of the eaves at each house. Of course, the color, red and white, means Indonesian national flag. In Desa *K*, not only such decoration, but it was proceeded in parallel that event for celebrate to Indonesian Independence Day called *Agustsan* and its *Kuda Lumping*.

On 12th August, Friday night, I was invited by villager to "join practice relating to traditional culture." I got central place of RW4 around 8 pm, and it was first time for me to watch the practice of *Kuda Lumping*. There are several girls who ride on *Kuda* (horse) made by bamboo and they were dancing according to the traditional music played by traditional tool such as *gendang*, *terompet*, *gong* and so forth. Then, gradually the concentration of practice getting high and deep, some of these girls suddenly fell dawn with losing their consciousness. The activity on this night was ended around 12 pm, but backing to home, I still exciting and couldn't sleep well because I was surprised to see the *Kuda Lumping* and its "possession" phenomena directly. Anyway, I heard that practice was continued several days before the day of celebration, 28th August. In addition, on Thursday night, it is said that mystic night according to Sundanese culture, put *Kuda* and *Barongsai* with a set of offering in front on grave of Desa *K* for one night to entering spirits of ancestor into the *Kuda for* these spirits could be *enjoying celebration together*.

On August 28, 2016, Sunday morning, the festival of *Kuda Lumping* has held for celebrate Independence Day of the Republic of Indonesia (17th August). Around 7 am, committee of this event started to prepare stage for show and playing music beside of main road on RW4 area, and around 9 am, the ritual of *Kuda* Lumping was started. The traditional music performance has started and its sound echoed to the village. After that, first of all, an aged male villager showed *Shilat* dance in front of stage, and after that, almost a dozen girls who practiced through opportunities mentioned above starts to perform dance ridden on *Kuda* according to back music. In front of dancing girls, demon doll, called *Barongsai*, was set up with a votive offering, such as fruits, drink and smoke of joss stick to spirits or to the souls of the dead and worship. After a series of ritual dance, not only girls who are ridden on *Kuda*, but all attending villager started to go around main road of Desa *K* while dancing with music, and leaded by man who was taking shoulder the *Barongsai*. While walking and dancing around the village, its take almost 1 and half miles, villagers are one after another "possessed" like some people start to be violent, others suddenly fell downed, start to eat grass, or lost their consciousness. Each time of who "possess" and lost own consciousness, well-practiced person who can control the condition of "possess" or its spirit, called *Pawang*, do tried the exorcism.

Narratives for *Kuda Lumping*

Joining and watching ritual of *Kuda Lumping* with surprise, because I faced not only the fact of "possession," but also the fact that such phenomena still exist and practice on the village which locate very close to Bandung, where is one of the most big and well-developed city in Indonesia. On the other hand, the question came to up my mind such as "whether many people really believe this

phenomenon, the existence of spirit and possession" and "whether this traditional activity can co-exist with Islamic way." Then, I tried to gathering narratives from villager of Desa *K* about the ritual of *Luda Lumping*, shown below;

[A] early 20s ; male ; a villager ; lives in Desa K from born to now

He lives in Desa K from born to now, and today working at public factory near south area of Bandung. As he joins music band team of traditional instrument and likes to participate to events of this village with same generation neighbor, his life is deeply connected to this village.

It was the first time for him to be possessed by spirit, when he was high school student. According to him, the experience of being possessed makes him so glad because "I had been envied the experiment of being possessed." For him, especially in young, "being possessed is a little bit scary phenomenon, but I really wanted to experience the condition of possession" because he thought that "it is most impressible and core things for our identity as villagers of this Desa."

About the consciousness when he was possessed, he says that "I remember only some fragments, and there is not almost all of memory. After my consciousness had come back, I was covered with mud and I felt hurts everywhere of my body because of maybe I was rampaging. But my mind was feeling fresh." In addition, he says "I was very happy to being possessed because I felt I could join this traditional event and being able to join the membership of this village in a true sense."

[B] early 20s ; male ; a villager ; *lives in Desa K from born to now*

He lives in Desa K from born to now, but he wasn't like most of other his village friends, after graduated from elementally school, he entered junior high school and high school at outside of this village, and entered to famous national university in Indonesia located in Bandung. Today, he works as a teacher of elementally school at this village.

He says that "I have never experienced to being possessed by spirit." According to his memory and knowledge, the ritual of Kuda Lumping was continued from long time ago and regarded villager as a tradition of this village. But on such event, he only looks from far side, "because the existence of spirit, Jin or Satan is fearful, I don't want to be possessed and don't want to join such ritual for escaping from it."

Against the ritual of Kuda Lumping, he has a little bit critical view originated from his Islamic thought. He says that "I feel it is not good not only to the dogma of Islam as monotheism but also to lose own consciousness and control of self." On the other hand, he says that "today, the ritual of Kuda Lumping comes to be accepted as an entertainment by participants, villager" and "while the change of meaning, it is good thing to continue such traditional event, because these opportunities evokes people the sense of respect for the tradition or own adat."

[C] early 20s ; male ; a villager ; *lives in Desa K since 2012 for immigration from Bandung*

His activity is mainly at Bandung City and keeps distances with activities of this village, and as he says that "this village is very noisy every day, especially in week end, because many villagers still love old-style and traditional event." When I tell him about the event of Kuda Lumping in this village, with surprise, he answered me that "Could such a provincial and rustic event still see in this village!?" After that, he told me some "typical" example for Kuda Lumping, such as eating glass or charcoal fire which

many "a city dweller" recall when he hear and talk about Kuda Lumping, he tell me that "for these mystic power and phenomenon, I feel interesting but horrific or uncanny also."

According his own thought with his understanding Islamic rule, it is prohibited to call spiritual power intentionally for Muslim except praying to god (Allah), so he says that "I admit to the phenomenon of unconscious possession and of course I respect to activities which protect and conserve traditional culture, but like the ritual at this village, and especially a votive offering to spirit, I think it is not good activity." In addition to this, he says that "the important things is to judge and divide consciousness between intentional or not, and he conclude that villager of this village still lack knowledge for it."

[D] middle 30s ; male ; Ketua Karang Taruna ; lives in Desa K from born to now

(He is a leader of official young group of a RW which organized *Agustusan*)
I understood that this kind of ritual could be regarded as a polytheism and be critiqued from the Islamic dogma be especially by high educated and city dwellers. But I want to continue this event because...While the context of many traditional culture has been forgotten from the lifestyle of city dwellers, and increasingly affect the influence of such lifestyle to this village, I think it is very important to protect and continue traditional event for keep our identity and cohesiveness (silaturahmi) between villagers.

[E] middle 40s ; male ; ustaz of village ; lives in Desa K from born to now

(He is the Ustaz of this village and learn Islam at *Pesantren* from SMA more than 13 years.)
Many villagers said that the spirits (jiwa) possessing to people at Kuda Lumping regarded as an ancestor or animals one, but actually these spirits are Jin or Satan, and need to be careful to dealing it. For it, on my preach at Mosque in this village, I teach to student and participant well about the risk and prohibit to join it.

But within my student, some people join Kuda Lumping and being possessed by Jin. I understand to respect culture but the reason to join it maybe not only it, but many youngers are interested in such exciting event and hanker for chaotic festival because of partly the influence of spectacular urban culture and the trend of cultural revival also.

Conclusion

According to the data mentioned above, this village has been facing the influence of rapid development along with the development of Bandung City and tourist destination area around Kec Lembang. This 10 to 20 years, on the Desa *K*, the more population are increased, the more farmland area was decreased. Many villagers, especially in the native people, have changed their job, from the farmer to the building site, (public) industry, or service industry worker. It is sure that this village is in changing, on the other hand, there are traditional way of thinking in some activities such as constantly perform repairing infrastructures or neighbor houses, and help each other in the time of accident or memorial service based on the value called "*Gotong Royong*" and young groups cooperation called "*Karan Taruna*." For it, on this paper, as an example of it, focused on the celebration of *Agustsan* and its *Kuda Lumping*.

As in the example of the ritual of *Kuda Lumping* at Desa *K*, located on peripheral of Bandung City, Indonesia still exist the phenomenon of "spirit-possession," in other words, such phenomenon

is familiar to and believed by general. Furthermore, according to [A] and [B] regard *Kuda Lumping* as a tradition, the ritual of "possession" by spirits is one of the important culture for villagers and Indonesia. On the other hand, just like [C]'s reaction against the fact to existence of *Kuda Lumping*, such activity might be already "old-style and traditional event" especially for city dweller (*Orang Kota*). In addition to this, for well-educated villager like [B] and [C], according to Islamic knowledge, the ritual of "possession" was regarded as a practice which is needed to critique and rethink.

Under the increasingly influence of modernization and purification of Islam to this village because of development of this village for mentioned above, traditional activities of this village might decline its meaning and importance. On the other hand, as pointed by [D] and [E], the revival of traditional culture is brought or influenced by modernization, although it is partly relating to in the context of anti-urban modernized culture, it means that the Islamization and the revival of tradition are both resulted from or at least the one side of modernity in Indonesia, as an object to re-think and re-interpretation. In addition, just as shown in each narrative of [A], [B], and [C], from the point of view of preserving and respecting to their own tradition and culture, they not necessarily deny these activities at all. The one side of modernity is to "invention of culture," the perspective to culture and tradition itself comes up from modernization, and as if so, it might be pointed out that the characteristic of the "modernity" in Indonesia holds such on-going, in cases and at a glance, “ambivalent” dynamisms, continues to rethink and recreate through interaction of or in between modernization, traditional revival, and the trend of purification of Islam.

References

Bruinessen, M. V. (ed) (2013) *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn* ISEAS: Singapore.

Rudnyckyj, D. (2010) *Spiritual Economies: Islam, Globalization, and the Afterlife of Development*. Cornell: Cornell University Press.

Eickelman, D F and James P. (1996) *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.

Giddens, A. (1990) *The Consequence of Modernity.* UK: Polity Press.

Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford University Press: Stanford, California.

Hefner, R. W. (2000) *Civil Islam: Muslim and Democratization in Indonesia.* United Kingdom: Princeton University Press.

Hoesterey J. B. (2015) *Rebranding Islam: Piety, Prosperity, and a Self-Help Guru*. California: Stanford University Press.

Jamie, D and David, H (eds.) (2007) *The Revival of Tradition in Indonesia Politics*. London & New York: Routledge.

Jones, C. (2010) Materializing Piety: Gendered Anxieties about Faithful Consumption in Contemporary Urban Indonesia. In *American Ethnologist* 37(4): 617–637.

Thomas, N. (1992) The Inversion of Tradition. In *American Ethnologist* 19(2): 213-232.

Beck U, Giddens A., Lash, A. (1994) *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. UK: Polity Press.

Wagner, R. (1975) *The Invention of Culture*. London: The University of Chicago Press.

The Living Quran :
Tradisi Baraja Mangaji Satahun Quran di Masyarakat Ampek Angkek Kabupaten Agam Sumatera Barat.

Wirdanengsih
Departemen Antropologi, FISIP UI
(wirdanengsih@upi.edu)

Abstrak

Dengan adanya perkembangan zaman , kajian Al Quran juga mengalami perluasan kajian, dari kajian teks menjadi kajian sosial budaya. , kajian ini dikenal dengan istilah kajian *The living Quran* . Tradisi *Baraja mangaji Satahun* adalah salah satu dari sekian banyak fenomena umat Islam dalam menghidupkan, meramaikan dan menghadirkan Al Quran di tengah kehidupan sehari-hari. Tradisi menghadirkan Al Quran dalam kehidupan sehari-hari oleh sebagian umat Islam Indonesia telah membudaya dan berkembang terutama di dunia pendidikan seperti pesantren dan perguruan Islam lainnya sehingga tradisi membentuk suatu entitas budaya tersendiri sebagaiamana tradisi *baraja mangaji satahun* yang diakhiri dengan perayaaan Khatam Quran selama 2 hari di arena perguruan anak-anak belajar mengaji dan di rumah dalam bentuk pesta /mandoa Khatam Quran . Tradisi *baraja mangaji satahun* adalah hal yang menjadi perhatian khusus masyarakat Ampek Angkek sesuai dengan pandangan mereka. Dengan latar belakang agama dan budaya ini masyarakat Ampek Angkek memiliki pemahamanan dan makna tersendiri atas tradisi. Pendekatan penelitian ini adalah pandangan masyarakat *(emic*) terhadap tradisi *baraja mangaji satahun.*

Kata kunci: Baraja mangaji satahun, Khatam Quran, tradisi.

Pendahuluan

Mengkaji fenomena keagaman berarti kita memcoba mempelajari prilaku manusia dalam kehidupan beragama. Fenomena agama yang ada adalah wujud dari sikap dan prilaku yang berkaitan dengan sesuatu yang suci (Abdullah 1991 : 3) Perlu sadari saat ini bagaimana prinsip prinsip Islam tentang sosial keagamaan dan konsep kebudayaan Islam agak jarang dibicarakan secara detail baik secara dsikripsi kebudayaan Islam itu sendiri maupun pemahamanan daribentuk kegiatan yang dilakukan serta respon umat akan kehadiran al Quran dimana kehadiran al Quran tak lepas dari tujuan yang terpadu dan menyeluruh bukan sekedar kewajiban membaca secara ritualnya namun al Quran adalah petunjuk dari sang Penciptanya Allah SWT. Jika di pelajari dan dipahami akan membantu masyarakat dalam menemukan nilai-nilai sebagai pedoman hidup dalam rangka menyelesaikan dinamika-dinamika kehidupan baik secara individu, keluarga dan masyarakat. Di hayati dan diamalkan akan menjadikan daya pikir, perasaan dan karsa yang memberi rasa keimana yang kuat dan berguna bagi keteraturan dan ketentraman hidup pribadi dan masyarkat (Shihab. 1999. hlm 13). Letak al Quran yang hakikinya itu adalah sejauh mana mana umatnya memahami makna isinya dan menjadikan al quran sebagai pedoman dan pegangan hidup untuk mencapai kebahagiaan dunia akhirat.

Oleh karena itu sudah kewajiban muslim untuk berinteraksi secara aktif dengan al Quran yang dimulai sejak usia anak-anak, perlu menjadikan al Quran sebagai sumber inspirasi , berpikir

dan bertindak . Anjuran membaca al Quran secara baik dan benar serta dipahami artinya dan diamalkan dalam kehisupan sehari-hari adalah suatu yang fundamenetal bagi seorang muslim .

Kajian sosial budaya tentang al Quran dalam kehidupan beragama yang di kenal dengan istilah *the Living Quran* adalah suatu perkembangan kajian yang lebih luas , tidak sekedar kajin dari teks Al-Quran di mana secara sederhana *Living Quran* adalah gejala yang nampak di tengah masyarakat berupa pola pola prilaku yang bersumber dari maupun respon terhadap nilai al Quran. *The Living Quran* adalah studi fenomena sosial yang terkait dengan kehadiran Al Quran di daerah dan era tertentu (Mansur dkk 2007 : 3).

Tradisi *baraja mangaji satahun* yang diakhiri dengan perayaan *khatam Quran* selama 2 hari di perguruan Quran Awaliyah yang di selenggarakan oleh masyarakat dan keluarga selama 1 hari atau lebih meruapakan salah satu sekian fenomena umat Islam yang memcoba menghidupkan dang menghadirkan al Quran dalam nuansa ranah kehidupan bermasyarakat sehari-hari. dengan cara mengajarkan, mendengarkan dan mengkhatamkan anak-anak dalam membaca Al quran di daerah Ampek angkek kabupaten Agam sumatera Barat. Tradisi semacanm ini merupakan kajian *the living Quran* karena ia bentuk dari respon atau praktik prilaku suatu masyarakat atas adanya dan hadirnya al Quran.

Di daerah Ampek Angkek yang dikenal sebagai daerah yang cukup banyak memiliki perguruan Quran awaliyah (PQA) dan memiliki citra sebagai masyarakat religius yang khas dengan tokoh pendidikan Islam diantarannya Syek Abdul Latif Syakur. Serta daerah yang memiliki identitas ke Miinangkabauan yang kuat pula.

Dari realita tersebut dapat dikatakan bahwa ada praktek keagamaan baraja mangaji satahun yang diakhir dengan perayaan *khatam Quran* yang ada di daerah Ampek Angkek adalah kegiatan keislaman yang memiliki daya tarik yang kuat bagi masyarakat sehingga secara antusias, rutin dan kontinue mereka menyelenggarakannya.

Fokus penelitian ini pada perspektif atau pandangan masyarakat terhadap tradisi *baraja mangaji satahun* yang diakhir dengan perayaan *khatam Quran* di selenggarakan sekali tahun, umumnya pada waktu setelah lebaran idul fitri bulan syawal tahun hijriah. Maka dirumuskanlah pertanyaan peneeltiannya (1) bagaimana praktek tradisi *baraja mangaji satahun* di daerah Ampek Angkek Agam Sumatera Barat. (2) Bagaimana makna tradisi *baraja mangaji satahun* ini dalam pandangan keluarga dan anak didik *baraja mangaji satahun* ini serta pandangan masyarakat setempat.

Tujuan penelitian ini untuk mendiskripsikan praktik dari tradisi *baraja mangaji satahun* yang dikahiri oleh perayaan Khatam Quran di daerah Ampek angkek Sumatera Barat serta mengali dan menjelaskan makna dari tradisi mangaji satahun dan trtadisi Khatam Qurannya di daerah Ampek Ampek Agam Sumatera Barat ini.

Penelitian yang terkait dengan kajian ini sebelumnnya, kajian Ahimsa Putra (2012) tentang makna al Quran dalam kehidupan dan bagaimana fenomena sosial budayanya secara antropologis dan Attabik dengan penelitian tentang potret budayaTahfiz di Indonesia yang mengungkapakan tahfiz dan makna berdasarkan pengalaman penghafal al Quran itu sendiri. Penelitian Hasanah (2008) tentang studi tujuan membaca al Quran bagi masayrakat di dusun Sukorejo Semarang dimana terungkap bahwa membaca al Quran bagi masyarakat Sukorejo sebagai ibadah, media pengobatan , petunjuk hidup dan kecintaan pada Allah

Metode Penelitian

Metode yang dipergunakan pada penelitian ini adalah metode penelitian kualitatif etnografi

dimana data primer bersumber pada data lapangan yang terdapat pada nagari Balai Gurah , sedangkan data sekundernya berdasarkan data yang telah tersedia . Data primer di peroleh secara langsung dilapangan yang dikumpulkan melalaui proses wawncara yang mendalam dan tidak terstruktur , dokumentasi dan observasi langsung dilapangan dan dalam prosesnya mengunakan model alur penelitian maju bertahap. Analisis data penelitian mengunakan model spreadley, sebagaimana dibawah ini analisis domain, analisis taksonomi, analisis komponen dan analisis tema.

Pembahasan

1. Kajian /Studi The Living Quran

Studi Living Quran adalah kajian ilmiah tentang berbagai fenomena sosial keagamaan terkait dengan keberadaan al Quran dalam sebuah komunitas muslim tertentu termasuk respon komunitas muslim tersebut dalam menghidupkan al Quran dalam proses interaksi kehisupan sehari-hari yang berkesinambungan . Living Quran bermula dari fenomena Quran in everyday in life yaitu makna dan fungsinya al Quran yang rill ditengah masyarakat muslim Jadi fokus the living Quran ini berupa fenomena lapangan yang dijumpai dalam komunitas muslim tertentu, aspek kajian tidak terpaku pada aspek mnormatif dandogmatis namun menyangkut aspek sosiologis dan antropologisnya. Studi tentang Living Quran tetapi tidak bertumpu pada tekstualnya melainkan penekanannya pada fenomena sosial yang terkait dengan kehadiran al quran itu di wilayah, komunitas dan masa tertentu pula (Mansyur 2007 : 7-8)

Arti penting studi Living Quran ini memberi kontribusi bagi pengembangan obyek kajian al Quran jika selama ini tafsir dipahami hanya teks yang tertulis saja maka makna tafsiran yang dilakukan oleh manusia itu dan bagaimana ia mengaplikasikannnya perlu dikaji lebih dalam lagi. Praktik prilaku masyarakat atas keberadaan al Quran yang diiringi dengan orientasi pengalamannya adalah sebuah pengembangan kajian al Quran yang lebih lanjut.

Kajian ini dapat digunakan untuk kepentingan dakwah dan pemberdayaan masyarakat sehingga al Quran dapat diapresiasi dan dipahami secara maksinal oleh masyarakat muslim yang menjadikan al Quran sebagai kitab sucinya.

2. . Proses Baraja Mangaji Satahun dan Khatam Quran

> " *Proses pembelajaran di perguruan Awaliyah Quran ini dilakukan dengan system klasikal , pelajaran berlangsung selama satu tahun tanpa ada liburan semesteran, namun yang ada libur hari minggu dan hari besar keagamaan. Pada waktu sekoah dasar libur, anak –anak tetap belajar mengaji dengan cara mereka lebih awal masuk belajar mengaji, yang biasanya rutin jam 14.00 wib- 18.00 wib. Di saat libur sekolah formal, anak belajar mengaji lebih awal, yaitu jam 08.00 wib*." (wawancara Ibu Butet 12 maret 2016)

Berdasarkan hasil wawancara didapat bahwa proses pendidikan membaca al Quran anak-anak dilakukan tiap hari kecuali hari minggu dan hari besar, di saat liburan semester sekolah anak-anak tetap mendapat pendidikan membaca al Quran.

Dalam pembagian kelas di bagi atas 3 kelompok yang dikelola oleh satu guru, namun sebelumnya 1 kelas dengan jumlah siswa 98-90 orang di kelola oleh 2 orang guru dikarenakan guru yang masih terbatas, sebagaimana ungkapan bu Is, sebagai pengelola perguruan

> *" Siswa dibagi atas 3 kelas yaitu 1A, 1B, 1C dengan masing lokal terdiri dari 30 sampai 40 orang yang diajar oleh seorang guru ,dulu hanya 1 atau 2 orang untuk siswa 87 orang karena guru belum banyak."(Wawancara dengan bi Is, 13 maret 2016)*

Adapun memberikan materi pembelajaran dibagi dalam 2 tahapan yaitu Tahap awal memperkenalkan, mengucapkan, menulis, merangkai huruf hijaiyah. Guru menulis di depan kelas lengkap dengan ketentuan membaca struktur bahasanya. Guru menuliskan dengan contoh kalimat selanjutnya siswa dituntun untuk mengucapkan dan membaca dengan benar sesuai aturan mahrajnya. Stetelah siswa mamapu membaca dengan benar, selanjutnya siswa menuliskannya dalam catatan masing-masing. Catatan inilah yang menjadi bahan untuk mengulangi bacaan dirumah dan diharapkan didampingi oleh orang tua dan keluarga lainnya. Pelajaran Hijaiyyah berlangsung lebih kurang selama 4 bulan kemudian siswa belajar rangkaian huruf yang lebih panjang lagi dengan mengunakan tajwid, ini masih mengunaan papan tulis dan siswa mencatat dalam buku catatannya.

Dalam tahapan ini, faktor kehadiran menjadi amat penting, karena pelajaran pertama sangat berkaitan dengan pelajaran sebelumnya, sebagaimana ungkapan ibu Eni

> *" Siswa tidak hadir pada satu materi akan sulit memahami materi selanjutnya akibat ia sulit mengikuti pelajaran dan sulit menempuh pemebelajaran membaca Alquran. Untuk itu dalam 6 bulan pertama anak-anak sangat diharapkan tidak boleh absen sama sekali. 6 Bulan pertama ini adalah kunci untuk bisa pindah dalam tahapan membaca Alquran langsung.": (wawancara 12 Maret 2016)*

Dari gambaran di atas, 6 bulan pertama adalah kunci keberhasilan anak untuk dapat membaca Alquran dengan baik dan benar karena proses pembelajaran 6 bulan pertama adalah dasar-dasar untuk aturan membaca al Quran

Tahap kedua, siswa mulai membaca kitab suci Alquran secara tadarusan yaitu bergiliran. Seorang siswa membaca al Quran didampingi oleh guru, sementara siswa lainnya memyimak bacaan dari temannya yang membaca, guru mengkoreksi bacaan siswa yang salah secara langsung dan diperbaiki cara membaca sehingga bacaan al Quran menjadi benar sesuai dengan mahraj, namun kadang-kadang diminta temannya untuk memperbaiki bacaan teman.

Sistem ujian ada diberlakukan dalam rangka mengevaluasi keberhasilan anak membaca al Quran, Sebagaimana ungkapan bu Is, 50 tahun.

> *Perkembangan kepandaian siswa dinilai dan dilihat sejauh mana pencapaian tujuan pembelajaran, kepada siswa yang tidak mencapai target diberikan perlakuan khusus, perlakuan kepada siswa yang bermasalah ini berupa peringatan kepada orang tua atau wali muridnya. Tindakan lainnya dengan meberikan tugas tambahan untuk memperbaiki kekuranganya seperti tugas membaca lebih banyak di kelas dan di rumah sehingga ia mencapai target belajar membaca Alquran yang diharapkan*."
> (Wawancara 14 Maret 2016)

Selain proses pembelajaran di kelas, anak-anak juga dilatih untuk belajar sholat disaat jam istirahat yang berlangsung dari jam15.30 -16.00 wib. anak-anak diajak untuk sholat berjamaah dan melakukan sholat yang benar. Selama proses pembelajaran juga ditanamkan tata tertib dalam membaca al Quran seperti Sebelum membaca al Quran dimulai dengan mengucapkan salam dan mengucapkan doa perlindungan kepada kuasa dan menyebut nama Allah SWT dan tidak boleh memotong kalimat ayat al Quran dengan sembarangan karena bisa menyebabkan salah arti. Sebagaimana peristiwa tanggal 12 Maret 2016. teguran guru ibu butet kepada Ismail yang sedang membaca al Quran, *"diharap jangan dipotong dalam membaca al Quran, artinya bisa salah."* Al Quran harus berada di atas pinggang, didekap ke dada seperti yang diungkapkan ibu Butet di dalam kelas. "*Anak-anak, Al Quran didekap didada, jangan di taruh di bawah lutut, kita harus menghargai kitab suci Alquran* ." (Observasi 11 maret 2016)

Peraturan lainnya tidak memegang al Quran dengan tangan kiri dan disaat teman membaca Al Quran, teman lainnya diharus menyimak dan menegur atas kesalahan teman dalam membaca al Quran dengan cara mengangkat tangan terlebih dahulu. Terkait dengan awal masuk kelas, masuk kelas dengan tertib, tidak terlambat, mengucapkan salam dan berdoa bersama sebelum belajar. Anak-anak belajar mengaji di PQA berlangsung selama setahun, yang terdiri dari anak-anak berusia dari tahun 8-12 tahun, selama pembelajaran anak belajar membaca al Quran secara tertib dam taat dalam tata tertib membaca Alquran, adapun tata aturan Perguruan di tanamkan sebagaimana penuturan bu guru Butet

"A*nak diajak untuk mengikuti peraturan perguruan diantara tidak terlambat masuk kelas yaitu jam 14.00 disaat belajar harus mendengarkan dengan tertib, sampai jam istirahat untuk sholat azhar. Sholat wajib dilakukan secara berjamaah . Selesai sholat anak-anak-kembali belajar. Setiap mulai belajar di awali doa dan diakhiri dengan doa pula dan bersalaman dengan guru*."(Wawancara 12 Maret 2016)

Anak belajar mengaji tidak hanya mengenal huruf secara baik tapi belajar mahraj, aturan tata tertib struktur bahasa al Quran, sebagai penuturan bu Neng, guru PQA. *"Tata tertib membaca al Quran menjadi penting, agar tidak salah dalam mengartikan makna al Quran, ada tanda mati, tanda berbunyi dengung dan sebagainya*." (Wawancara 12 Maret 2016*)*

Dari gambaran diatas dapat ditarik kesimpulan, ada suatu pendidikan nilai disiplin, taat aturan serta saling hormat menghormati serta kebersamaan. Selain nilai kemandirian bagi anak perantau. adapun bagan nya sebagai berikut

Bagan 4.4 Nilai dalam proses pembelajaran di PQA

Praktik Tradisi *Baraja mangaji satahun* di daerah Ampek Angkek kabupaten Agam Sumatera BaratTradisi baraja mangaji satahun yang diakhiri dengan tradisi *khatam Quran* merupakan fenomena sosial yang ada di daerah ampek angkek sebagai upaya masyarakat menghidupkan al Quran dan bentuk respon mereka terhadap kehadiran al Quran . Dalam perguruan Quran awaliyah ada rangkaian proses kegiatan yang telah menjadi tradisi bertahun-tahun dari awal berdiri hingga penutupan perayaan *khatam Quran*

Dalam ajaran agama Islam ada suatu kebiasaan untuk melakukan proses upacara bagi anak-anak yang merupakan bagian dari *life cycle* kehidupan masyarakat yaitu upacara Khatam Quran, upacara bagi anak-anak yang telah berhasil membaca al Quran dengan baik dan lancar. Dalam hal ini masyarakat Sumatera Barat, tradisi khatam Quran merupakan bagian dari *life cycle* masyarakat Sumatera Barat. *Khatam Quran* yang biasa juga disebut *Tamat Al Quran*, adalah upacara yang penghargaan dan tanda pandainya seorang anak belajar mengaji. Dalam upacara ini pesertanya terdiri dari anak-anak yang telah bisa membaca dengan Alquran dengan tajwid/ mahraj (aturan

membaca al Quran dengan benar. Upacara ini berlangsung meriah dan diselenggarakan dengan rangkaian acara yang sifatnya tradisional.

> Upacara *khatam Quran* dilaksanakan atas rasa syukur kepada yang maha kuasa dan berbangga atas kepandaian anak-anak dalam membaca al Quran, dan suatu harapan setelah *khatam Quran* berprilaku baik anak anak dan mengamalkan ilmunya serta menjadi contoh buat adik-adik setelah *khatam Quran* berprilaku baik sebagaimana diungkapkan oleh ninik mamak. *"Khatam Quran tando anak alah santiang mangaji, iko bagian dari hidupnyo, setelah khatam Quran , inyo harus menjadi anak yang labiah elok. Khatam Quran tanda anak sudah pintar mengaji, ini bagin dari hidupnya , setetelah Khatam Quran, dia harus menjadi anak yang lebih baik*." (Wawancara Mak Wih , 9 Juli 2016 , jam 11.00).

Khatam Quran, seorang anak sudah menyelesaikan pendidikan baca al Quran. Ia sudah bisa membaca al Quran dengan benar. Setiap orang tua di Bukittinggi, memasukkan anaknya ke madrasah tempat baca al Quran. Anak belajar baca al Quran antara 9-12 tahun, setelah dianggap mampu membaca al Quran dengan baik, diadakan arak-arakan, *khatam Quran*. Semua anak yang sudah lulus, berjalan kaki, mengenakan baju dengan warna yang sama, berkerudung dan baju panjang. Meriah. Kemeriahan ini berlangsung pada saat libur sekolah (Januari dan Juni) .Setelah arak-arakan keliling kota. Mereka kembali ke lembaga pendidikan baca al Quran. Setiap anak membaca al quran di depan umum, satu-satu, semua mendapat giliran. Pada akhir acara dinilai siapa yang paling sempurna dan bagus bacaan al Quran dan diberi hadiah, juara 1, 2, 3. Dulu, setelah selesai khatam quran tidak mendapat sertifikat, sekarang lembaga baca al Quran memberikan sertifikat pada siswa, yang *khatam Quran.* Acara *khatam Quran* diadakan setiap tahun, dan setiap perguruan baca al Quran melakukan kegiatan yang sama, mengarak siswa yang lulus keliling kota, dan membaca ayat suci al Quran.

Bagi Balai gurah dan sekitarnya Khatam Quran menjadi peristiwa besar bagi anak. Keluarga mengadakan pesta, seperti pesta kawin, mengundang makan saudara, kerabat, dan kenalan pada hari *khatam Quran* itu. Acara pesta diadakan di rumah, makan di bawah, tidak ada kursi. Tamu duduk di atas karpet di depan ada makanan: gulai, rendang, sayur, kue, dan pisang. Tamu datang dan duduk, tuan rumah membawa nasi panas, tamu mengambil dari tempat nasi, ke dalam piring masing-masing. Pada hari Khatam quran, dapat ditemui beberapa rumah yang mengadakan pesta Khatam Quran untuk anak.Belajar membaca al quran pada anak usia sekolah dasar, sudah tradisi di Bukittinggi dan kabupaten Agam dan dan beberapa daerah lain di Sumatera Barat, termasuk Bung Hatta, yang lahir yang besar di Bukittinggi mendapat pelajaran baca al Quran di Surau Inyiak Djambek (Syekh Djamil Djambek).(http://jamgadang04.com/2015/01/22/tradisi-khatam-quran-di-bukittinggi/ di undah tanggal 12 sept 20015 jam 9.4

Adapun proses penyelenggaraan tradisi Khatam Quran, dapat di gambarkan dalam bentuk bagan di bawah dan uraiannya

Bagan 4.2. Proses Upacara Khatam Quran di PQA

,

Tidak ada waktu yang khusus untuk menyelenggarakan upacara *Khatam Quran*. Biasa saja dalam waktu satu tahun terjadi dua atau tiga kali upacara *Khatam Quran*, apabila dalam kurun waktu tertentu minimal ada 8 anak yang sudah menyelesaikan pelajaran membaca al Quran. Adapun waktu pelaksanaan upacara itu sendiri biasanya diselenggarakan semenjak sore hari hingga malam hari. Acara ini biasa juga diseling ceramah oleh seorang ulama, Untuk daerah kanagarian Balai gurah, waktu upacara *khatam Quran* diselenggarakan satu tahun sekali, dan waktu pelaksanaanya di selenggarakan selama dua hari, hari pertama dilakukan arak-arakan dan hari kedua, lomba membaca al Quran serta malamnya pengumuman pemenang yang diawali dengan kata sambutan guru, pengurus, wali murid serta tauyiah dari ustad

Upacara keagamaan upacara *khatam Quran* selain diselenggarakan di masjid, juga bisa diselenggarakan di lapangan terbuka Sebelum upacara dimulai. Upacara *khatam Quran* bisa menggunakan beberapa tempat dalam penyelenggaraannya. Kadang-kadang upacara ini juga diselenggarakan di madrasah atau ruangan Majelis taklim. Jadi tergantung dari kesepakatan bersama.

Upacara *khatam Quran* diikuti oleh anak-anak, baik anak laki-laki maupun perempuan yang telah mampu membaca al Quran dengan baik dan benar. Umur peserta kurang lebih antara 7-10 tahun.Anak-anak yang akan diupacarakan itu dampingi oleh orang tua masing-masing dengan memakai pakaian khas perguruan masing masing,

Upacara *khatam Quran* pada dasarnya diselenggarakan oleh pengurus Perguruan Quran Awaliyah (PQA), orang tua dan masyarakat setempat. Acara ini diatur secara bersama-sama oleh tokoh masyarakat yang terdiri dari ninik mamak, cerdik pandai, ulama dan bundo kandung yang merupakan tokoh proses pengambilan keputusan dalam adat kanagarian Balai Gurah. Selain penyelenggara teknis upacara yang dibantu oleh para pemuda, karena memerlukan bermacam-macam perlengkapan seperti makanan dan kue-kue tradisional untuk para undangan, maka kaum ibu pun ikut terlibat di dalamnya. Dengan demikian, penyelenggaraan upacara ini hampir melibatkan seluruh warga.

3. Makna Baraja Mangaji Satahun

Tradisi baraja mangaji satahun memiliki daya tarik dan hubungan yang erat dengan masyarakat Ampek angkek, ini terlihat dengan tingginya antusias masyarakat termasuk masyarakat perantau untuk mendaftarkan anaknya untuk baeaja mangaju satahun di daerah Ampek angkek ini. Dalam hal ini masyarakat memiliki pemaknaan tersendiri terhadap tradisi

baraja mangaji satahun yang diakhiri dengan upacara Khatam Quran dan memiliki pemaknaan tersendiri atas kehadiran al Quran di tengah kehidupan masyarakat bahkan memiliki pengaruh terhadap penguatan karakter baik karakater personal maupun karakter sosialnya.Berdasarkan fakta dan pengalaman lapangan maka diusahakan diungkapkan beberapa pemaknaan tradisi baraja mangaji satahun sekaligus tradisi khatam Quran menurut pandangan masyarakat Ampek Angkek., adapun makna itu sebagai berikut:

1.Baraja Mangaji satahun sebagai bekal pengobat hati anak kelak

Membaca Al Quran bagi masyararat Ampek angkek adalah sebagai obat hati baik secara lahir maupun batin, sebagaimana di tuturkan ibu Rita, bahwa " baraja mangaji satahun bagi anaknya agar anaknya dapat menjadikan al Quran sebagai pelipur lara hati yang sedang duka ..

Pernyataan yang sama diungkapakn oleh pak Ad, ia mengatakan ;

" Baraja mangaji satahun adalah bekal bagi anak , anak jika pandai mangaji dan rajin membaca membuat hati tentram dan keadaan sedih bisa terhibur."

Dari penyataan diatas dapat dipahami bahwa baraja mangaji satahun sebagai bekal hidup dalam mengobati hati yang resah.Selain membaca Al Quran, menyimak bacaan al Quran dengan baik dan khusuk juga memiliki pengaruh kepada jiwa sehingga timbul ketenangan hati . Mendengar secara langsung lebih bermakna daripada mendenganrkan kaset dan media eletronik lainnya

Hakikatnya al Quran memang memiliki peran sebagai pengobat hati bagi manusia , sebagaimana surat al Baqarah ayat 25 yang maknanya bahwa al Quran memberikan kabar gembira bagi orang yang beriman dan berbuat kebajikan berupa sorga .al Qutan memberi petunjuk atas problem hidup dan diungkapkan juga bahwa al Quran memberi semangat , tidak boleh putus asa .

2. Media Silaturahmi

Tradisi *baraja mangaji satahun* yang diakhiri dengan perayaan *khatam Quran* merupakan ajang silaturahmi antara kerabat dan warga masyarakat setempat serta warga masyarakat perantau. Pada saat perayaan masyarakat bersama-sama memeriahkan acara perayaan *khatam Quran* mulai dari tahap perencanaan sampai pada pemberiaan hadiah bagi anak yang telah berprestasi *baraja mangaji satahun* ini, berbagai lapisan masyarakat ikut terlibat dalam perayaan, keterlibatan terdiri atas 5 pilar yaitu pilar *urang cerdik pandai* (kaum intelektual , *urang siak* (orang alim), *urang mudo* (anak muda), *ninik mamak* (pimpinan kaum keluarga) dan bundo kanduang (ibu-ibu) ditambah lagi keterlibatan perantau berupa bantuan tenaga dan dana untuk lancarnya perayaan ini.

Berkumpulnya orang dalam berbagai lapisan ini merupakan sebuah interaksi sosial antar sesama yang menumbuhkan rasa saling mengenal yang diringi semangat gotong royong bersama. Ini diperkuat oleh ungkapan bu eli (wawancara 9 Juli 2016) , beliau mengungkapkan bahwa tradisi baraja mangaji yang diakhiri perayaan khatam Quran ini membuat awak bersilaturahmi jo urang banyak termasuk perantau (tradisi baraja mangaji satahun yang diakhiri dengan perayaan khatam Quran ini membuat kita bersilaturahmi dengan orang banyak termasuk perantau)

3. Media pendidikan Cinta Baca Quran

Proses pembelajaran membaca Al Quran secara rutin dan kontimue selama setahun kemudian anak-anak di beri suatu bentuk penghargaan dalam bentuk upacara khatam Quran selama 2 hari, hari pertama, mereka berkeliling kampung , sebuah proses pengakuan masyarakat terhadap yang telah pandai mengaji, dimana setiap persinggahan mereka di kampung –kampung, anak-anak di sambut gembira , di beri senyuman yang manis dan juga di beri hadiah. Hari kedua

mereka di beri kesempatan membaca Al Quran di depan orang banyak , diakhir dengan pemberian hadiah kepada semua anak. Ini adalah bagian dari strategi untuk menumbuhkan rasa cinta membaca al Quran yang merupakan kitab suci , pedoman hidup manusia.

4. Media Pendidikan Karakter religius , mandiri , kerja sama dan gotong royong serta semangat berbagi. Dimana pendidikan karakter mandiri, pendidikan karakter kemandirian ditunjkan dengan sikap mu mengurus diri dan mau berpisah sementara dengan orang tua untuk bisa belajar mengaji dengan baik dan lancer.

Pendidikan karakter religius, ditunjukan dengan dasar pelaksanaan tradisi ini tak lepas dari ungkapan rasa syukur atas karunia yang telah diberikan oleh Allah atas telah pandainya anak mengaji dengan baik dan benar. Pendidikan karakter berbagi ditunjukan dari aktivitas makan bersama yang dikenal makan bajamba, dimana didalam makan bajamba tersebut ada aturan yang memiliki sistem nilai menajemen kebersamaan diri , bagaimana bersikap dalam kebersamaan serta tidak saling memikirkan diri sendiri.(Wirdanengsih, 2016 , hlm 1) selain yang lima diatas, ada lagi (6) pendidikan karakter disiplin yang tinggi, tercipta melalui proses pembelajaran yang teratur dan menerapkan aturan yang tegas baik dalam aturan membaca al Quran maupun sikap dalam proses belajar memabaca al Quran diantara anak-anak harus tepat waktu dalam belajr, tepat waktu dalam sholat, tepat mahraj dalam membaca al Quran dan disilin dalam menyimak bacaan al Quran .

Pendidikan karakter kerja sama ditunjukan adanya proses gotong royong, musyawarah menjelang persiapan acara khatam Quran yang secara tidak langsung akan memberi proses pendidikan karakter kepada anak. Anak pada hakikatnya anak akan belajar dari lingkungan nya, seperti yang diungkapkan papalia 2008 hlm 508) Pola hubungan yang berlangsung di sekitarnya akan mempengaruhi kepribadian anak , dan hukum Dorotly, bahwa kepribadian anak terbentuk dari bagaimana lingkungan menyikapinya, serta Lickona bahwa Pendidikan karakter terjadi melalui dengan proses knowing of the good yaitu proses mengetahui yang baik, proses loving the good yaitu mencintai dengan baik dan proses acting of good yaitu melakukan dengan baik.

Penutup

Penelitian studi living Quran merupakan kajian tentang peristiwa sosial agama terkait dengan kehadiran al Quran atau keberadaan al Quran dalam suatu komunitas muslim Ampek angkek Agam Sumatera Barat dalam perspektif ilmu Antropologi. Studi ini menawarkan suatu kajian yang lebih luas, yang selama ini kajian al Quran lebih berkutat pada wilayah kajian teksnya. Tradisi baraja mangaji satahun yang diakhir dengan perayaan khatam Quran merupakan salah satu bentuk respon masyarakst terhadap kehadiran al Quran . tradisi ini memiliki rangkaian tradisi lainya yang perlu dilestarikan dan dikembangkan sehingga respon masayrakat terhadap kitab sucinya lebih tinggi yakni tidak hanya membaca tapi juga mengkaji atas pemaknaan kitab suci itu . Kajian livving Quran perlu mendapat perhatian sebagai salah satu bentuk kajian dalam bidang Antropologi .

Pustaka

Abdullah, Taufik (1991) Metodologi Penelitian Keagamaan . Pt. Tiara Wacana. Yogyakarta.

Ahimsa, Heddy Shri (2012) The Living Quran Beberapa Perspektif Antropologi. *Jurnal Wali Songo. Volume 20 no 1 Mei 2012 :1*

Hasanah, Uswatun (2008) Studi Terhadap Tujuan Membaca Al Quran Masyarakat Dusun Sukorejo Desa Kenteng Kecamatan Susukan Kabupaten Semarang Jawa Tengah*. UIN Yogyakarta.*

Mansyur, Muhammad dkk (2007) Metode Penelitian Living Quran dan Hadist ,TH Press. Yogyakarta

Shihab, M.Quraish (1999) Wawasan al Quran.Tafsir Maudhui atas berbagai Persoalan Umat. Mizan . Bandung

Panel 4-5

TRANSFORMASI SOSIAL DAN PEMBANGUNAN KELOMPOK

Menembus Batas Mencerdaskan Bangsa
Sri Murni

Bangga Jadi Indonesia Dari Ujung Kampung
Sri Murni dan Irhamni Rahman

Living With Societies : Etnografi Dan Pemberdyaan Masyarakat
Setia Budhi

Kolaborasi Antropolog – Desainer Dalam Pengembangan Ekonomi Kreatif Di Daerah: Sebuah Pengalaman
Ni Nyoman Sri Natih dan Unira Daranca

Pemberdayaan Masyarakat Terdampak Pembangunan
(Kasus Pembangunan Waduk Jati Gede Di Sumedang Jawa Barat)
Opan S. Suwartapradja

Mamres: Aneka Pendekatan Blusukan Versi Etnik Biak Yang Terancam Punah
Frans Rumbrawer

Otonomi Daerah, Adat, Dan Gambir: Produksi Tanaman Keras Di Indigenous Frontier di Sumatera Barat
Kei Nishikawa

Peran Modal Sosial Untuk Kemandirian Masyarakat Umalu Kabupaten Sumba Timur Dalam Penanggulangan Tuberkulosis Paru
M. Farid

Berkawan Dengan Sampah:
Fenomena High Modernity Pada Pemukiman Di Pesisir Utara Jakarta
Yosefina Anggraini

Memberdayakan atau Memformalkan?
Kebijakan Kebudayaan Terhadap Komunitas Adat di Indonesia
Bakti Utama dan Herman Hendrik

Transformasi Pembangunan Pendidikan Gotong-Royong Berbasis Potensi Lingkungan: Pendekatan Sosio-Budaya
Umi Salamah

Refleksi terhadap Gerakan Literasi Nasional: Suatu Kajian Kritis Antropologi Pembangunan
Siti Khoirnafiya

Menembus Batas Mencerdaskan Bangsa[58]

Sri Murni
Departemen Antropologi,
Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia, Depok.
Email: ucimurni@gmail.com

Abstrak

Rumah Cerdas Dataran Tinggi (RCDT) Borneo didirikan untuk meningkatkan kemampuan berpikir, membaca, menulis, berhitung, berimajinasi dan berkreasi anak-anak, remaja dan dewasa melalui kegiatan membaca, menulis, berhitung, mendongeng, menonton filem, olah raga, dan bermain. Selain itu, Rumah Cerdas ini diharapkan dapat menjadi wadah bertemunya warga dari pelbagai lapisan usia, sehingga warga Krayan akan sering berinteraksi disela kesibukannya mencari nafkah sebagai petani. **Rumah Cerdas Dataran Tinggi Borneo** juga bertujuan untuk dapat menjadi program percontohan (*pilot program*) bagi Pemerintah Kabupaten Nunukan agar termotivasi mendirikan Rumah-rumah Cerdas lainnya di seluruh kampung maupun kecamatan sehingga warga terbiasa menambah pengetahuan dan wawasan mereka dengan membaca. Interaksi yang berkesinambungan akan menciptakan kebiasaan berdiskusi di antara sesama warga sehingga dalam menyelesaikan masalah dan mencari solusi selalu berdiskusi. Pemanfaatan rumah cerdas oleh siswa SD Long Midang sebanyak 65 siswa dengan 24 siswa PAUD serta 9 guru dan 3 anggota TNI Pamtas. Sedangkan di Long Bawan yang memanfaatkan mengikuti pelatihan pengelolaan rumah cerdas sebanyak 9 guru SD, SMP, dan SMK serta mitra lokal yang akan menularkan kepada para siswanya yang berada di Desa Long Bawan dan Trang Baru tempat mereka mengajar. Di Trang Baru keberadaan rumah cerdas dimanfaatkan oleh para siswa SD, SMP maupun SMK yang jumlahnya puluhan.

Kata kunci; Krayan, Dataran Tinggi Borneo, Rumah Cerdas, Nunukan

Pendahuluan

Kecamatan Krayan merupakan salah satu dari 15 kecamatan di wilayah Kabupaten Nunukan. Kecamatan Krayan dengan ibukota Long Bawan merupakan kecamatan yang wilayahnya berbatasan langsung dengan negara bagian Sabah – Sarawak, Malaysia, sebagai berikut sebelah: utara: Dengan Sarawak – Malaysia, selatan: Dengan Kabupaten Malinau dan Krayan Selatan, timur: Dengan Kecamatan Lumbis dan Kabupaten Malinau, barat: Dengan Sarawak – Malaysia.

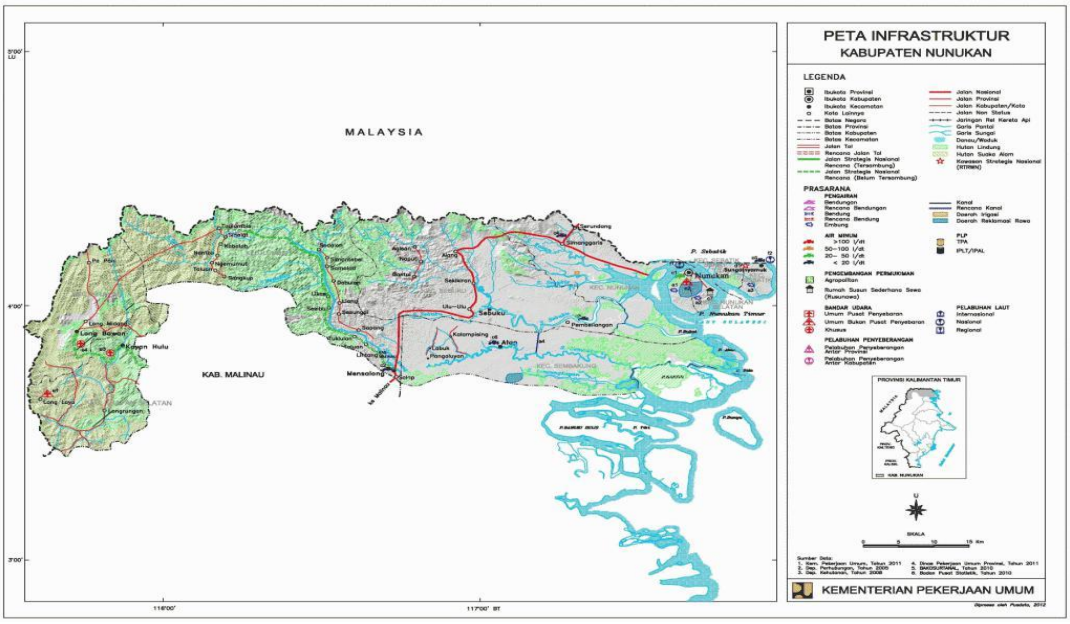
Kecamatan Krayan terdiri dari 65 desa. Jumlah penduduk Kecamatan Krayan 7.322 jiwa yang terdiri dari 3.938 laki-laki dan 3.383perempuan.Sumber penghasilan utama sebagian besar masyarakatkecamatan Krayan adalah dari sektor pertanian. Jumlah aparatkecamatan di Krayan berdasarkan tingkat pendidikan menurut datatahun 2011 adalah 5 orang pendidikan Tamat SD atau Sederajat, 12orang pendidikan SLTP dan sederajat, 36 orang SMA dan sederajat,3 orang akademi dan 4 orang pendidikan sajana (S1). Pada tahun 2011 di Kecamatan Krayan ada 5 Taman Kanakkanakswasta, 21 Sekolah Dasar Negeri, 3 SLTP Negeri, 1 SMU Negeri, 2 SMU Swasta, 1 SMK Negeri, dan 1 Perguruan Tinggi Swasta). (BPS 2013 :33-34). Agama yang dipeluk oleh masyarakat Kecamatan Krayanadalah Islam, Kristen, dan Katholik. Sedangkan agama yang dipelukoleh mayoritas masyarakat di kecamatan ini adalah agama Kristen,dengan jumlah gereja Katholik sebanyak 1 gereja, 1 Masjid dan 30 gereja Kristen.Agama yang dianut oleh mayoritas warga Krayan adalah Kristen (11.879), kemudian Islam (645) dan

[58] Tulisan ini bersumber dari Laporan Akhir Hibah CEGS UI 2014 yang berjudul "Rumah Cerdas Dataran Tinggi Borneo" dengan anggota tim Puji Hastuti

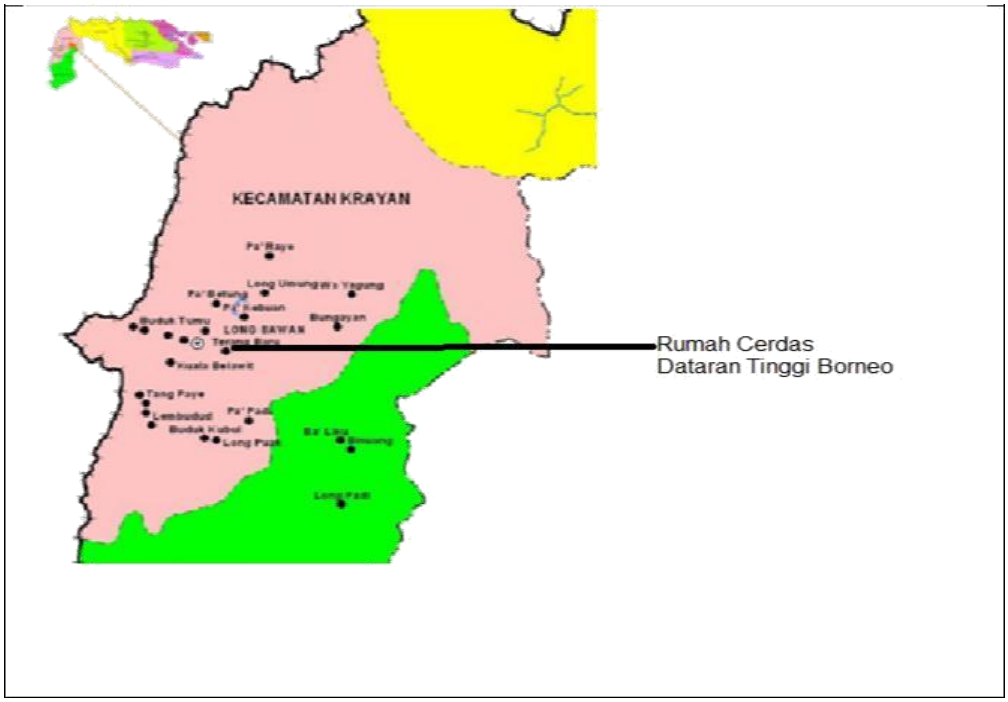
Katolik (205). Sebanyak 10 etnis menempati kecamatan Krayan dengan mayoritas orang Dayak Lundayeh.Sarana dan prasarana olah raga terdiri dari 9 lapangan sepak bola, 7 lapangan bola voli, 1 lapangan bulutangkis. (BPS 2013:37). Penerangan listrik masih terbatas pada malam hari yakni mulai jam 18.00 hingga jam 22. 00 setiap harinya. Komunikasi melalui telepon selular juga terbatas hanya pada titik tertentu saja.

Perjalanan menuju Kecamatan Krayan dapat di tempuh dari Jakarta dengan menggunakan pesawat terbang melalui Jakarta – Balikpapan – Tarakan. Waktu tempuh pesawat Jakarta – Tarakan sekitar 4 jam dengan transit di Balikpapan. Setiba di Tarakan tidak memungkinkan bagi kita untuk langsung melakukan penerbangan ke Nunukan mengingat jadwal penerbangan pesawat ke Nunukan baru bisa dilakukan keesokkan harinya. Dengan menggunakan pesawat kecil berpenumpang 10 orang perjalanan dari Kota Tarakan menuju kota Nunukan menempuh waktu 30 menit. Dari kota Nunukan masih dengan menggunakan pesawat kecil yang sama menuju Kecamatan Krayan dengan waktu tempuh 60 menit. Setiba di ibu kota Kecamatan Krayan di Long Bawan, perjalanan dilanjutkan menggunakan kendaraan mobil *double gardan* menuju Kampung Trang Baru tempat lokasi rumah cerdas.

Waktu tempuh perjalanan darat sekitar 60 menit. Pesawat udara adalah satu-satunya alat transportasi bagi warga Krayan untuk keluar dari wilayahnya. Bentuk topografi wilayah Krayan yang mirip kuali (alat masak dari tanah liat) telah menyebabkan keterisolasian warga terhadap dunia luar. Ironisnya untuk menuju wilayah negara bagian Sabah dan Serawak di Malaysia, warga Krayan cukup menggunakan kendaraan darat keluar perbatasan Indonesia dengan jarak tempuh 30 - 60 menit. Hal inilah yang menyebabkan segala kebutuhan sandang dan pangan sehari-hari warga Krayan lebih banyak menggunakan produk bermerek dagang negara Malaysia (Lihat Gambar 1 dam Gambar 2.).



Gambar 1, Peta Kabupaten Nunukan
(Sumber:https://www.google.co.id/search?q=kabupaten+nunukan)



Gambar. 2. Peta Kecamatan Krayan Induk
(Sumber:https://www.google.co.id/search?q=kecamatan+krayan.

Jumlah desa di Kecamatan Krayan adalah 65 desa yang beribukota di Long Bawan. Status hukum seluruh desa adalah definitif. Jumlah badan perwakilan desa/dewan kelurahan adalah 325 sedangkan jumlah Rukun Tetangga (RT) adalah sebanyak 92 RT. Keseluruhan desa di Kecamatan Krayan terletak di kelurahan bukan pesisir yang terdiri dari desa/kelurahan di dalam kawasan hutan berjumlah 5 desa, desa/kelurahan di tepi kawasan hutan 19 desa dan Desa/Kelurahan di luar kawasan hutan sebanyak 41 Desa.

Rumah Cerdas Dataran Tinggi (RCDT) Borneo didirikan untuk meningkatkan kemampuan berpikir, membaca, menulis, berhitung, berimajinasi dan berkreasi anak-anak, remaja dan dewasa melalui kegiatan membaca, menulis, berhitung, mendongeng, menonton filem, olah raga, dan bermain. Selain itu, Rumah Cerdas ini diharapkan dapat menjadi wadah bertemunya warga dari pelbagai lapisan usia,sehingga warga Krayan, khususnya warga sekitar rumah adat Trang Baru, akan sering berinteraksi disela kesibukannya mencari nafkah sebagai petani. **Rumah Cerdas Dataran Tinggi Borneo** juga bertujuan untuk dapat menjadi program percontohan (*pilot program*) bagi Pemerintah Kabupaten Nunukan sehingga termotivasi mendirikan Rumah-rumah Cerdas lainnya di seluruh kampung maupun kecamatan sehingga warga Krayan khususnya dan penduduk Nunukan umumnya, terbiasa menambah pengetahuan dan wawasan mereka dengan membaca. Interaksi yang berkesinambungan akan menciptakan kebiasaan berdiskusi di antara sesama warga sehingga dalam menyelesaikan masalah dan mencari solusi akan selalu berdiskusi.

Metodologi

Program Rumah Cerdas Dataran Tinggi Borneo merupakan program replikasi dari pengelolaan Rumah Cerdas Desa Ombay untuk Semua yang pernah dilakukan oleh Tim Pengabdi di Desa Ombay, Kecamatan Pantar Timur, Kabupaten Alor, Nusa Tenggara Timur pada tahun 2012; Rumah Cerdas Merah Putih di Desa Paking, Kecamatan Mentarang, Kabupaten Malinau, Kalimantan Utara (2013); Rumah Cerdas Peristirahatan Raja di Kampung Manyaifun, Distrik Waigeo Barat Kepulauan, Kabupaten Raja Ampat, Papua Barat (2013); dan Rumah Cerdas Batu Biru Nangapanda, Kabupaten Ende, Nusa Tenggara Timur (2013-2014). Dengan demikian, Rumah Cerdas Dataran Tinggi Borneo adalah rumah cerdas kelima yang dibentuk oleh Tim UI.

Program replikasi Rumah Cerdas ini menggunakan metode *Partispatory Rural Appraisal* (PRA) yakni dengan melibatkan komunitas lokal seperti perkumpulan gereja, kepala kampung, kepala adat, dan perkumpulan pemuda di Krayan. PRA menunjukkan suatu perluasan dan penerapan pemikiran mendalam antropologi sosial, pendekatan dan metode, satu dengan lainnya saling menumbuhkan (Chambers, 1996:23). Komunitas lokal yang dilibatkan antara lain guru SMP dan SMA, ketua adat Lundaye Long Bawan, kelompok pengajian dan TNI Pengamanan Perbatasan (Pamtas) Long Midang. Dengan melibatkan masyarakat lokal secara keseluruhan maka akan menumbuhkan rasa memiliki (*sense of belonging*) warga terhadap keberadaan Rumah Cerdas ini. Pelbagai aspek kehidupan masyarakat Krayan baik aspek sosial, budaya, ekonomi, sumber daya alam (seperti pengembangan produksi beras *Adan* dan pemasarannya; pengenalan objek-objek wisata di Krayan), dan sumber daya manusia dikaji untuk menggali potensi yang dimiliki oleh komunitas lokal sehingga menjadi landasan bagi pengembangan Rumah Cerdas kelak.

Sosialisasi program dilakukan melalui pendampingan dan pelatihan. Perlengkapan alat peraga untuk membaca, menulis dan berhitung (calistung) digunakan untuk memudahkan anak-anak dan warga umumnya menyalurkan kreatifitas dan inovasi mereka dalam beraktivitas. Demikian pula, perlengkapan peralatan olah raga dan peralatan musik, serta buku panduan pengelolaan rumah cerdas dipersiapkan guna menunjang pelbagai aktivitas warga. Sistem EDDC (*Electronic Dewey Decimal Classification*) digunakan untuk mengelola buku-buku RCDT Borneo melalui pelatihan kepada kader yang kelak melanjutkan operasionalisasi Rumah Cerdas kelak. Penamaan Rumah Cerdas Dataran Tinggi Borneo didasarkan karena Krayan berada di dataran tinggi pulau Kalimantan yang lebih dikenal dengan sebutan Borneo.

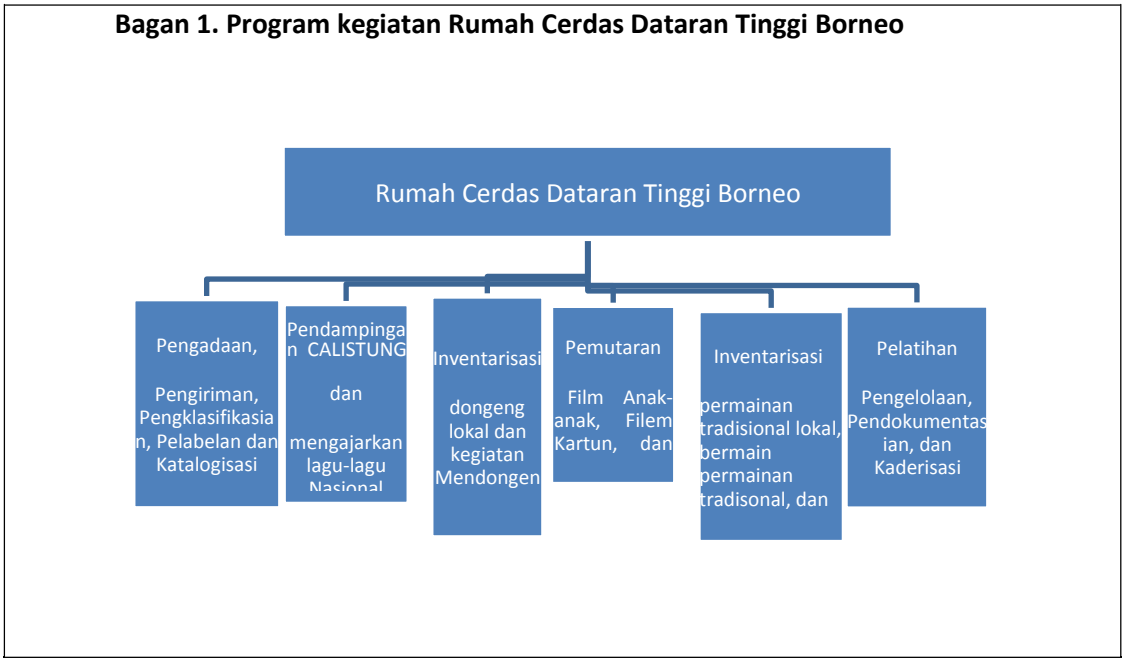
Deskripsi Program

Terkait dengan pelbagai keterbatasan akses informasi dan komunikasi yang telah dikemukakan di atas, maka Tim Pengabdi UI menawarkan langkah-langkah solusi sebagai berikut: (i) membawa 110 buku yang terdiri dari buku pengetahuan umum, buku keterampilan, buku dongeng ank-anak, buku agama. Jumlah ini memang amat terbatas mengingat pesawat komersial yang kami gunakan hanya memuat bagasi sebanyak 10 kg. Pada kunjungan berikutnya Tim UIi berencana membawa buku lebih banyak jumlahnya dengan pesawt Cesna milik TNI AD dari Tarakan ke Long Bawan - Krayan; (ii) menyediakan peralatan Calistung (membaca, menulis, dan berhitung), peralatan bermain,

peralatan olah raga dan CD film untuk meningkatkan daya imajinasi dan kreatifitas anak-anak dan warga Krayan umumnya; (iii) melakukan pendampingan kepada anak-anak sekolah dasar dan warga yang berada di Desa Long Bawan, Long Midang maupun Trang Baru untuk mengenal huruf dan angka serta melancarkan keterampilan membaca, menulis, dan berhitung; (iv) melakukan inventarisasi dan dokumentasi permainan tradisional Lundaye dan mengenalkan jenis permainan lain sehingga anak-anak dan warga Krayan juga mengenal permainan tradisional dari daerah lainnya; (v) mengajarkan dan menyanyikan lagu-lagu nasional dan kebangsaan untuk meningkatkan kecintaan kepada NKRI; (vi) melakukan inventarisasi dan menggali cerita-cerita prosa rakyat yang sekarang mungkin sudah terlupakan bahkan mungkin sudah tidak dikenal lagi oleh anak-anak dan warga Krayan. Selain itu juga anak-anak diperdengarkan dengan cerita-cerita dari daerah lain di nusantara dan dunia lainnya; (vii) menyelenggarakan pemutaran filem edukasi bagi anak-anak maupun filem animasi.

Film tersebut antara lain adalah seperti *Ambilkan Bulan, Tanah Surga Katanya*, *Meraih Mimpi*, *Laskar Pelangi, Garuda di Dadaku, King, Denias Negeri di Atas Awan, Tendangan dari Langit, Langit Biru, Tanah Air Beta, Atambua, Anak Seribu Pulau, Kawan dari Rawa Biru,* dan film-film pendidikan lainnya karya Garin Nugroho dan Mira Lesmana serta film-film kartun yang mendidik; (viii) melakukan pelatihan pengelolaan rumah cerdas kepada sejumlah kader untuk mengelola RCDT. Kader dipilih dari warga desa atau komunitas yang berminat untuk mengembangkan rumah cerdas. Program ini selanjutnya di kelola warga Krayan secara bersama. Hal ini dimaksudkan agar warga dapat bergantian mengoperasionalkan rumah cerdas setelah Tim UI kembali ke Jakarta. Keseluruhan langkah pelaksanaan program termaktub dalam Bagan 1. di bawah ini:

Bagan 1. Program kegiatan Rumah Cerdas Dataran Tinggi Borneo



Diskusi

Pelaksanaan RCDT Borneo dilakukan selama dua minggu tepatnya 30 Juni hingga 15 Juli 2014. Pelaksanaan dimulai dengan pengenalan EDDC didua tempat berbeda yakni di Desa Long Bawan dan Long Midang. Pengenalan EDDC di Long Bawan dan Long Midang dalam bentuk pelatihan kepada guru-guru SD dan guru SMP, SMA dan SMK dari Long Bawan maupun Trang Baru. Sebanyak 10 orang guru SD dan SMP menjadi peserta pelatihan pengelolalan Rumah Cerdas dan Perpustakaan mini. Sepuluh guru SD dan SMP Long Bawan maupun Trang Baru amat antusias mengikuti pelatihan. Materi pelatihan yang baru pertama kali mereka kenal telah membuat mereka bersemangat berlatih dan terlena padahal hari sudah mulai malam sehingga terasa kelas dan halaman sekolah mulai gelap. Listrik di Krayan memang baru menyala pada jam 18 hingga 22 malam dirumah-rumah penduduk tetapi tidak di sekolah. Akhirnya, Tim pengabdi UI terpaksa harus menghentikan pelatihan, walau terlihat peserta sebenarnya masih ingin melanjutkan, karena penerangan yang terbatas. Pelatihan ditutup dengan pemberian sertifikat kepada masing-masing peserta pelatihan dan foto bersama sebagai bagian terindah untuk dikenang.

Kegiatan menggambar dan mewarnai anak-anak PAUD di desa Long Midang diikuti oleh 15 anak. Dengan dibantu oleh seorang guru PAUD makan kegiatan menggambar dan mewarnai menjadi kegiatan meriah karena anak-anak nampak gembira mendapat kertas dan perlengkapan menggambar. Para ibu yang mendampingi anak-anak PAUD pun menyemangati anak-anak mereka. Usai menggambar dan mewarnai, Tim Pengabdi dibantu Ibu guru PAUD menentukan pemenang lomba menggambar dan mewarnai. Terpilihlah tiga gambar dari tiga nama berbeda dan mereka mendapatkan hadiah sebagai juara 1, 2, dan 3. Tetapi, anak-anak yang tidak memenangkan lomba menggambar dan mewarnai tetap mendapatkan hadiah yang telah dipersiapkan oleh Tim Pengabdi.

Kembali ke anak-anak SD, Tim Pengabdi UI bersama Komandan Pos Pengamanan Perbatasan Long Midang berkeliling kelas untuk memantau kegiatan membaca buku dongeng. Komandan Pos Pamtas (Pengamanan Perbatasan) atau Danpos Pamtas sehari-hari memang juga menjadi guru bahasa Inggris bagi murid- murid SD kelas 4, 5 dan kelas 6. Kegiatan ini merupakan implementasi dari Nota Kesepakatan

Kerjasama antara oleh Menteri Pendidikan Nasional (Mendiknas) Mohammad Nuh dengan Panglima TNI Agus Suhartono, di Markas Besar TNI, Cilangkap. Suhartono mengatakan, kerjasama ini bertujuan sebagai optimalisasi layanan pendidikan dan peran TNI di perbatasan (Kompas 2011). Memasuki kelas 1,2, dan kelas 3 dan terlihat anak-anak sekolah dasar ini tidak sedang membaca tapi lebih tepat hanya melihat-lihat gambar yang ada di dalam buku. Hal ini tentu membuat trenyuh apabila membandingkan dengan kemampuan membaca anak-anak SD di pulau Jawa apalagi di Jabodetabek. Tapi ini kenyataan pendidikan di wilayah perbatasan antar negara maupun wilayah pedalaman Indonesia. Kegiatan anak-anak kelas 1-3 yang semula membaca buku dongeng diubah menjadi kegiatan menggambar dan mewarnai. Melalui kegiatan ini minimal dapat diketahui daya imajinasi dan daya kreasi anak-anak yang masih belum dapat membaca buku dongeng ini. Semua anak nampak gembira mendapat kertas putih dan alat menggambar. Raut wajah mereka menyiratkan kelegaan karena terlepas dari beban mengeja huruf-huruf yang nampaknya amat sulit bagi mereka saat ini.

Meninggalkan anak-anak kelas 1, 2 dan kelas 3 yang masih asyik menggambar, Tim UI terus berkeliling ke kelas 4,5, dan 6. Anak kelas 4 memang sudah mulai dapat membaca namun masih tergagap dan tidak lancar seperti teman-teman mereka selevelnya di Jabodetabek. Lagi-lagi kenyataan pahit ini harus dihadapi Tim UI yang juga mesti mencari tahu penyebab dari kelambanan membaca dengan baik. Sementara itu, Danpos Pamtas masih memantau kemampuan bahasa Inggris anak-anak kelas 4,5, dan kelas 6 melalui soal pilihan ganda. Tim UI amat terbantu dengan keterlibatan Danpos dan tiga Anggota Pamtas dalam kegiatan rumah cerdas di Long Midang ini. Usai kegiatan menggambar dan membaca buku dongeng, anak-anak kami kumpulkan di halaman sekolah untuk dilanjutkan dengan kegiatan bermain yakni plastisin, origami dan kebersihan diri. Saat anak-anak bermain, Tim UI bersama Danpos Pamtas berdiskusi dan memilih siapa-siapa yang mendapat peringkat 1, 2, dan 3 yang tentunya mendapat hadiah sesuai peringkatnya. Pemberian hadiah ini dimaksudkan untuk memacu semangat belajar anak-anak lebih baik lagi. Permainan plastisin membuat pelbagai bentuk seperti perahu, kapal, sepeda motor, orang, boneka, bola, dan sebagainya telah membuat anak-anak berkreasi dengan amat gembira di luar kelas.

Origami atau seni melihat kertas yang berasal dari Jepang menggunakan kertas warna-warni yang sudah dipersiapkan oleh Tim UI dari Jakarta.Dibantu dengan tiga anggota Pamtas, kegiatan melipat kertas ini menjadi kegiatan coba-coba bagi anak-anak yang terus berupaya membuat lipatan kertas dalam bentuk yang berbeda dari anak lainnya. Berbagai lipatan kertas pun dipajang disepanjang dinding kelas untuk didokumentasinya oleh Tim UI. Usai bermain plastisin dan origami, tangan anak-anak pun menjadi kotor dan tidak higienis. Anak-anak sekolah kembali dikumpulkan dihalaman sekolah dan diberi pelatihan cara mencuci tangan sambil bernyanyi. Anak-anak antusias menghafal dengan cepat nyanyian mencuci tangan supaya mereka bias mencuci tangan sambil bernyanyi bersama. Usai mencuci tangan semua anak mendapat hadiah dua buah permen yang telah dipersiapkan Tim Pengabdi sebagai selingan bermain. Langkah selanjutnya adalah menggosok gigi. Anak-anak diberi sebatang sikat gigi dan diolesi pasta gigi, lalu mulailah mereka mencontoh cara mengikat gigi yang benar. Sambil tertawa-tawa gembira anak-anak mulai memasukkan sikat gigi kemulut mereka masing-masing dan berkumur dari gelas plastik yang telah diisi air.

Kegiatan menyanyi dilakukan di depan *Batu Perupun* yang merupakan salah satu artefak penting yang ada di kampung Trang Baru. Dikisahkan bahwa seorang anak tunggal dari dua orang tua yang cukup kaya mati. Mereka menguburkan harta benda bersama jenazah anaknya tersebut sebab tidak ada lagi generasi pewaris harta mereka. Konon, dalam batu tersebut tersembunyi banyak manik-manik dan tempayan-tempayan lama. Kegiatan menyanyi dimulai dengan menyanyikan terlebih dahulu lagu *Indonesia Raya* secara bersama-sama. Setelah itu dilanjutkan menyanyikan lagu *Garuda Pancasila*. Anak-anak tersebut belum hapal secara sempurna lirik lagu Indonesia Raya dan Garuda Pancasila. Setelah menyanyikan dua lagu wajib nasional, anak-anak bersama-sama menyanyikan lagu sekolah minggu.

Membaca dan Mendongeng dilakukan oleh peserta kelas 5 dan 6 SD Trang Baru. Masing-masing anak memegang sebuah buku cerita dan membacakannya dengan suara yang lantang. Masing-masing anak menceritakan kembali isi buku tersebut. Terlihat beberapa anak masih kebingungan untuk bercerita, Mayoritas dari mereka membaca kemudian menghapalkannya. Setelah semua anak selesai menceritakan kembali isi buku, tim pengabdi memberikan pemahaman mengenai cara untuk membuat sinopsis cerita.

Lima hal yang harus diperhatikan untuk membuat sinopsis cerita antara lain penokohan, alur cerita, latar cerita, tema, dan amanat. Kegiatan menulis dimulai dengan menuliskan surat cita-cita yang disimpan dalam amplop yang dikreasikan dalam origami. Setiap peserta menuliskan cita-citanya dalam selembar kertas tentang rencana pendidikan pada jenjang berikutnya. Sedangkan, pembelajaran perkalian dan pecahan dilakukan di alam terbuka yatu di *Bukit Tuwer*. Transfer logika perkalian pada anak-anak dengan media daun-daun kering yang berguguran. Daun kering dikumpulkan sesuai dengan jumlah yang akan dikalikan. Setelah itu, anak-anak mulai menghafalkan perkalian 1-10. Transfer logika pecahan dilakukan dengan media ranting pohon yang berjatuhan di tanah. Ranting pohon dipatah-patahkan untuk membantu imajinasi anak-anak dalam mengerjakan soal pecahan.

Kegiatan menonton film dilaksanakan di dalam Rumah Adat dengan menggunakan mesin diesel berbahan bakar solar. Filem yang diputar berjudul *King*. Filem ini mengisahkan perjuangan seorang anak yag bernama Guntur untuk menjadi pemain bulu tangkis profesional. Guntur berasal dari keluarga yang kurang mampu.Ayahnya seorang pengumpul bulu ayam yang merupakan bahan dasar pembuat 'kok' bulu tangkis.Walaupun dengan kondisi serba kekurangan, ayahnya bertekad bahwa Guntur harus menjadi pemain bulu tangkis yang profesional.Ayahnya mendidik Guntur dengan disiplin yang keras. Beragam lika-liku cerita hingga akhirnya membawa Guntur menjadi pemenang kejuaraan bulu tangkis di Kudus. Keesokan harinya, masing-masing anak yang menonton fielm *King* menceritakan kembali kisah dalam film tersebut. Masing-masing dari anak mengungkapkan pesan yang terkandung dalam film tersebut. Setelah itu, kami bersama-sama menyimpulkan amanat dalam film tersebut yakni kesuksesan merupakan buah dari kerja keras, disiplin, dan berani menaklukan segala tantangan.

Kelas kreatifitas adalah mengenalkan seni lipat origami. Pertama-tama dibagikan sebuah kertas origami kepada masing-masing anak sesuai warna yang disukainya. Setelah itu, mereka dipersilahkan untuk berkreasi melipat kertas dengan selembar kertas origami tersebut. Sebagian dari mereka membuat kreasi pesawat, selebihnya membuat perahu, bunga, dan bingkai foto. Setelah bebas membuat kreasi origami, tim pengabdi mengajarkan membuat kreasi amplop dan pembatas buku dari kertas origami. Kegiatan

Rumah Cerdas bukan hanya dilakukan di dalam ruangan rumah cerdas. Tim pengabdi juga berkeliling dari rumah ke rumah di Kampung Trang Baru guna mempromosikan buku-buku dan kegiatan yang ada di rumah cerdas sekaligus menggemakan keberadaan rumah cerdas yang bertempat di rumah adat. Sambil melakukan kegiatan di luar ruangan bersama anak-anak, tim pengabdi memperkenalkan keberadaan Rumah Cerdas pada ibu-ibu yang sedang pergi ke sawah maupun bapak-bapak yang sedang menunggu kebun. Program Rumah Cerdas mendapat tanggapan yang positif dari warga Trang Baru. Apalagi lokasi rumah cerdas yang bertempat di rumah adat sehingga membuat tempat tersebut menjadi terbuka dan semakin sering dikunjungi.

Penutup

Selama pelaksanaan kegiatan rumah cerdas di Krayan yang mengambil lokasi di dua tempat yang cukup berjauhan, kendala yang terasa adalah terbatasnya akses komunikasi melalui telepon selular. Tim pengabdi memang sudah menyadari sejak awal perihal keterbatasan akses komunikasi ini, namun ketika pada periode yang sama kedua kegiatan itu dilakukan di dua tempat yang berjauhan maka kendala akses ini cukup terasa. Utamanya adalah ketika akan menghubungi para peserta pelatihan. Akhirnya, ditempuhlah cara tradisional yakni dengan mendatangi secara perorangan dan meminta bantuan secara lisan kepada para guru untuk mengajak guru lainnya yang berminat mengikuti pelatihan. Cara ini berhasil walau jarak yang ditempuh cukup jauh dengan berjalan kaki. Kendala lain yang juga sejak awal sudah diantisipasi adalah energi listrik yang baru menyala pada malam hari selama enam jam. Tapi, dengan bahan bakar solar dan listrik bertenaga surya maka semua kegiatan rumah cerdas dan pelatihan EDDC dapat berjalan sesuai rencana disertai dengan semangat para peserta pelatihan yang tak kunjung padam.

Setelah mengikuti pelatihan EDDC para guru di Long Bawan maupun di Long Midang terlihat punya kebanggaan dan lebih percaya diri bahwa walaupun mereka tinggal digunung diujung NKRI, tetapi kemampuan mereka kini boleh disamakan dengan guru-guru di kota yang mungkin belum pernah mengikuti pelatihan EDDC. Bagi para murid PAUD terlihat keceriaan saat mereka menggambar dan mewarnai. Lebih ceria lagi ketika mereka semua mendapat hadiah yang mungkin baru pertama kali diberikan oleh orang luar Krayan. Bagi siswa sekolah dasar, uji keterampilan membaca buku dongeng menjadi pemicu semamgat mereka untuk terus belajar membaca dengan lancar sehingga dapat lebih banyak lagi dapat membaca buku-buku cerita.

Anak-anak juga terlihat kagum ketika menonton filem edukasi dan animasi. Diharapkan hal ini kelak merangsang kreatifitas anak dimasa depan. Warga Trang Baru dan Long Bawan mengharapkan kehadiran Tim Pengabdi UI untuk pelatihan-pelatihan lain. Sementara para kader yakni para guru yang menjadi peserta pelatihan berkomitmen untuk menggiatkan rumah cerdas yang kini ada di rumah adat Trang Baru.Rumah Cerdas Dataran Tinggi Borneo juga telah mendapat sumbangan sebanyak 200 eksemplar buku dari para guru SM3T yang habis masa pengabdiannya disana. Semoga Rumah Cerdas Dataran Tinggi Borneo terus bergiat dan kokoh berdiri sekokoh tiang-tiang penyanggah rumah adat di Desa Trang Baru.

Program Rumah Cerdas Dataran Tinggi Borneo memberikan dampak positif baik bagi pemerintah Kabupaten Nunukan utamanya Dinas Pendidikan, para kader yang sehari-hari berprofesi sebagai guru, maupun warga Krayan. Bagi Pemerintah lokal, program rumah cerdas menjadi cikal bakal program pemberdayaan masyarakat yang berkecimpung didunia pendidikan. Sedangkan bagi para guru setelah mendapat pelatihan berkeinginan mengelola lebih baik lagi perpustakaan disekolah mereka masing-masing. Selain itu, metode pengajaran yang selama ini diterapkan akan ditingkatkan dengan mensinergikan pengetahuan yang telah diperolehnya dari pelatihan program rumah cerdas. Dampak positif lainnya bagi warga Krayan adalah adanya wadah untuk sesama warga saling bertemu yang dimulakan dengan datang dan membaca di rumah cerdas. Hal ini selanjutnya akan membuat interaksi sesama warga lebih intensif terlibat dibanding sebelum adanya rumah cerdas. Bagi para guru yang bertugas sebagai SMP3T di Krayan, pengalaman terlibat dalam program Rumah Cerdas Dataran Tinggi Borneo telah memotivasi untuk juga membuat rumah cerdas serupa di sekolah tempatnya bekerja kelak. Keikutsertaan anggota TNI yang sedang bertugas di Pos Pengamanan Perbatasan dalam

aktivitas pengajaran disekolah dasar dan program rumah cerdas telah memberi warna tersendiri. Warga perbatasan merasakan kebermanfaatan pasukan TNI yang memiliki tugas ganda yakni sebagai penjaga keutuhan NKRI di wilayah perbatasan Indonesia – Malaysia dan bersama para guru memerangi kebodohan karena keterbatasan akses mendapatkan informasi dan pengetahuan dari luar Krayan.

Pustaka

Abraham, Naomi (1997) "Negotiating Power, Identity, Family, and Community: Women's Community Participation". *Gender and Society*, Vol. 10, No. 6 (Dec., 1996), pp. 768-796.Published by: Sage Publications, Inc.

Beng, Tan Chee (1997) " Indigenous People, the State and Ethnogenesis: A Study of the Communal Associations of the"Dayak" Communities in Sarawak, Malaysia " in *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 28, No. 2 (Sep., 1997), pp. 263-284Published by: Cambridge University Press on behalf of Department of History, National University ofSingapore

Biro Pusat Statistik, (2013) *Kabupaten Nunukan Dalam Angka*. Nunukan: BPS Chambers, Robert, 1996. *Participatory Rural Appraisal Memahami Desa Secara Partisipasi*. Yogjakarta: Penerbit Kanisius.

Crain, Jay B. (1972) "Murut Depopulation and The Sipitang Lun Dayeh," in *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society,* Vol. 45, No. 2 (222) (1972), pp. 110-121Published by: Malaysian Branch of the Royal Asiatic SocietyStable

Djohani, Rianingsih (Ed) (1996) *Buku Acuan Penerapan PRA Berbuat Bersama Berperan Setara,* Bandung: Driya Media.

Depdkbud. Direktorat Jendral kebudayaan, Direktorat Permuseuman (1998) *Permainan Tradisional Indonesia*. Jakarta , Direktorat Permuseuman.

Djajadiningrat, Surna,T. (2003) "Community Development dalam Paradigma Pembangunan Berkelanjutan". Dalam *Akses Peran Serta Masyarakat*; Jakarta : ICSI.

Dundes, Alan (1980) *Interpretating Folklore.* Bloomington, Indiana University Press. Healey, Christopher J., 1985. Tribes and States in "Pre-Colonial" Borneo: Structural

Contradictions and theGeneration of Piracy. *Social Analysis*, No. 18 (December 1985), pp. 3-39Published by: Berghahn BooksStable

Heiman, Judith M., (2007) *The Airmen and the Headhunters*. USA, Harcourt Inc. https://www.google.co.id/search?q=kecamatan+krayan.

http://m.wwf.or.id/berita_fakta/highlights/?24240/Kabar-gembira-dari-Dataran-Tinggi-Krayan.

http://edukasi.kompas.com/read/2011/09/07/12574578/Kemdiknas.Kerjasama.dengan .TNI

Langub, Jayl, (1987) "Ethnic Self-Labelling of the Murut or "Lun Bawang" of Sarawak," in *Journal of Social Issues in Southeast Asia,* Vol. 2, No. 2 (AUGUST 1987), pp.289-299Published by: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS)

Metcalf, Peter A., (1976) "Who Are the Berawan? Ethnic Classification and the Distribution of Secondary Treatment ofthe Dead in Central North Borneo" in *Oceania,* Vol. 47, No. 2 (Dec., 1976), pp. 85-105 Published by: Oceania Publications, University of Sydney

Miswan, (2003) "Klasifikasin dann Katalogisasi: sebuah pengantar". Makalah. Purwokerto: STAIN. Tidak diterbitkan.

Montaya, Michael (2013) "Potential Futures for a Healthy City: Community, Knowledge, and Hope for the Sciences ofLife". *Current Anthropology*, Vol. 54, No. S7, Potentiality and Humanness: Revisiting theAnthropological Object in Contemporary Biomedicine (October 2013), pp. S45-S55. Published by: The University of Chicago Press.

Murni, Sri, *et.all* (2012) "Rumah Cerdas Desa Ombay untuk Semua" Laporan Pengabdian Masyarakat IbM. Depok: DRPM UI. Tidak diterbitkan.

Murni, Sri, *et.all* (2013) "Rumah Cerdas Merah Putih Desa Paking" Laporan Pengabdian Masayarkat CEGS. Depok: DRPM UI. Tidak diterbitkan.

Murni, Sri, *et.all* (2013) "Rumah Cerdas Desa Peristirahatan Raja Kampung manyaifun, Raja Ampat" Laporan Pengabdian Masayarkat CEGS.Depok: DRPM UI. Tidak diterbitkan.

Murni, Sri, Irhamni Rahman, Rifa 'Alimul Hikmah (2013) "Folklor Lundaye dalam Kajian Antropologi Psikologi". Laporan Penelitian. Depok: DRPM UI.

Murni, Sri dan Irhamni Rahman (2013) Modul Pengelolaan Rumah Cerdas. Tidak diterbitkan.

Nature-Views 40 Countries in the World.Wisdom of Where in Lives with Nature. (2004) Youth Friendship Association in Japan Institue of Field Culture Research.

Rudito, Bambang, dkk. (2003) *Akses Peran Serta Masyarakat*; Jakarta: ICSI.

Schiller, Anne (2007) Activism and Identities in an East Kalimantan Dayak Organization.*The Journal of Asian Studies*, Vol. 66, No. 1 (Feb., 2007), pp. 63-95Published by: Association for Asian Studies.

Sutlive Jr., Vinson H., Lucas Chin and David McCredie (1987) Archaeology and Anthropology in East Malaysia and Brunei.*Journal of Southeast Asian Studies,* Vol. 18, No. 2 (Sep., 1987), pp. 182-204Published by: Cambridge University Press on behalf of Department of History, National University ofSingapore.

Traditional Field Play and Games of Asia and The South Pacific. Wisdom of Juvenile Education for the Future Civilization (2003) Youth Friendship Association in Japan Institue of Field Culture Research.

WWF (2012) Buklet Formadat. WWF: Tidak Diterbitkan.

Yuzo, Morita (2006) *Traditional Field Play and Games of 71 Countries in the W. New World.Wisdom of Juvenile Education for the Future Civilization*.Youth Friendship Association in Japan Institue of Field Culture Research

Bangga Jadi Indonesia dari Ujung Kampung[59]

Sri Murni dan Irhamni Rahman
Departemen Antropologi,
Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia, Depok.
Email: ucimurni@gmail.com

Abstrak

Kampung Rai, Dusun Golopota, berjarak hanya 60 menit dari keramaian kota wisata Labuhan Bajo. Hingar bingar keramaian Labuhan Bajo dengan ikon hewan purba Komodo tak terdengar di kampung yang senyap ini. Anak-anak terbiasa berjalan kaki menurun dan menanjak menuju sekolah mereka berkilometer. Keprihatinan ini memicu Tim Pengabdi Universitas Indonesia untuk mendirikan **Rumah Cerdas Komodo** yang merupakan program replikasi dari lima rumah cerdas lainnya (Murni, 2014). Mitra lokal dan kader yang berasal dari warga Dusun Golopota memegang peranan penting dalam keberlanjutan program Rumah Cerdas Komodo kelak. Rumah Cerdas Komodo setidaknya telah menggerakan para orang tua untuk mendorong anak-anak mereka rajin belajar sambil bermain. Dengan demikian, di rumah cerdas tidak hanya anak-anak yang saling berinteraksi tetapi para wanita yang mengantarkan anak-anak mereka pun dapat belajar dan berdiskusi banyak hal.

Kata kunci : Rumah Cerdas, Komodo, Manggarai Barat

Pendahuluan

Dusun Golopota termasuk dalam wilayah Desa Potawangka, Kecamatan Boleng, Kabupaten Manggarai Barat, Nusa Tenggara Timur. Dusun Golopota terdiri dari tiga anak kampung yakni KampungRai, Nterlaing dan Tebedo. Dusun Golopota berbatasan dengan di sebelah (Lihat peta) : Utara: Dusun Pota Gerak (Wae Bobok), Selatan: Dusun Wae Nampe, Timur: Dusun Watu Sundek, Barat: Dusun Wae Sipi

Gambar 2. Peta Kabupaten Manggarai Barat (Sumber : w.w.w.google.co.id)

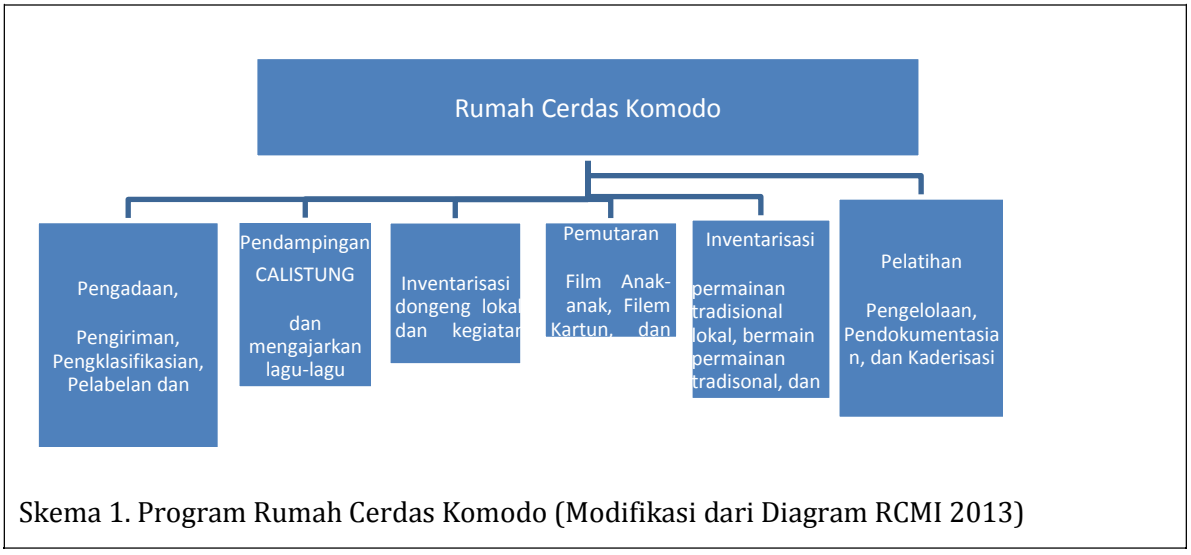
[59] Tulisan ini bersumber dari Laporan Akhir Hibah CEGS UI 2015 yang berjudul "Rumah Cerdas Komodo" dengan anggota tim Irhamni Rahman, Jamil Abdullah dan Petrus Bean Laran

Jumlah kepala keluarga setiap kampung adakah Kampung Rai (33 KK), kampung Nterlaing (21 KK) dan Kampung Tebedo (18 KK). Pekerjaan warga Dusun Golopota adalah 95 % petani kebun. Tanaman kebun biasanya terdiri dari pohon Kemiri, Nanas, Kopi, dan Coklat. Agama warga Dusun Golopota semuanya memeluk agama Katolik. Sarana pendidikan hanya ada sebuah Sekolah Dasar dengan 8 orang guru. Penerangan listrik belum menjangkau perkampungan ini. Sarana transportasi disponsori olehh "Oto Kayu" yakni sejenis mobil truk yang hanya ada pada pagi dan sore hari.

Deskripsi Program

Rumah Cerdas Komodo yang didirikan di Kampung Rai, Dusun Golopota ini merupakan replikasi dari rumah-rumah cerdas yang telah berdiri lebih dahulu di lima wilayah yang etrsebar diIndonesia, yakni (i) **Rumah Cerdas Dataran Tinggi Borneo** di Kabupaten Nunukan, Kalimantan Utara (2014); (ii) **Rumah Cerdas Batu Biru** di Kabupaten Ende, Nusa Tenggara Timur (2013-2014); (iii) **Rumah Cerdas Peristirahatan Raja** di Kabupaten Raja Ampat, Papua Barat (2013); (iv) **Rumah Cerdas Merah Putih di Kabupaten Malinau, Kalimantan** Utara (2013); dan (v) **Rumah Cerdas Desa Ombay untuk Semua** di Kabupaten Alor, Nusa Tenggara Timur (2012).

Program Rumah Cerdas Komodo tertera dalam Skema 1. di bawah ini.



Skema 1. Program Rumah Cerdas Komodo (Modifikasi dari Diagram RCMI 2013)

Program Rumah Cerdas Komodo menggunakan metode *Partispatory Rural Appraisal* (PRA) yakni dengan melibatkan komunitas lokal seperti komunitas warga seperti perkumpulan gereja, kepala kampung, dan perkumpulan pemuda di Dusun Golopota. PRA menunjukkan suatu perluasan dan penerapan pemikiran mendalam antropologi sosial, pendekatan dan metode, satu dengan lainnya saling menumbuhkan (Chambers, 1996:23 dalam Murni 2014:3). Motteux (1999:272) menyatakan bahwa

metode PRA siginifikan terhadap hasil penelitiannya pada masyarakat pedesaan di Afrika Selatan.

Pelaksanaan program Rumah Cerdas Komodo dimulai dengan tahap: (i) Persiapan; (ii) Pelaksanaan: (iii) Monitoring dan Evaluasi. Pada tahap persiapan Tim UI mulai melakukan pembelian peralatan alat tulis dan buku-buku, alat peraga edukasi (APE), buku cerita (buku dongeng, novel), buku-buku pengetahuan umum dan keterampilan maupun sumbangan buku dari donatur. Semua dipersiapkan dengan matang guna menunjang keberlangsungan kegiatan dilapangan. Tahap pelaksanaan dimulai dengan melakukan perlombaan *calistung* (ba**ca**, tu**lis** dan hi**tung**). Perlombaan calistung dimaksudkan untuk memetakan kemampuan dan keterampilan membaca, menulis dan menghitung para siswa sekolah dasar. Hasil lomba digunakan untuk melakukan program pendampingan calistung terutama bagi anak-anak yang masih kurang kemampuan calistungnya. Alhasil, memang cukup memprihatinkan bahwa anak-anak kelas 3 hingga kelas 6 SD masih belum lancar membaca buku-buku dongeng anak-anak yang menggunakan huruf cukup besar dan dengan bahasa yang amat mudah dimengerti oleh anak-anak. Tidak seimbang jika harus dibandingkan kemampuang calistung anak-anak Dusun Golopota dengan anak-anak sekolah dasar di kota besar seperti Jakarta.

Setelah mengetahui kemampuan calistung siswa-siswa sekolah dasar, dimulailah kegiatan yang dapat memotivasi keberanian siswa berbicara dihadapan kawan-kawannya, yakni lomba dongeng. Sebelumnya para siswa diperkenankan untuk meminjam dan membawa pulang sebuah buku dongeng sesuai pilihan mereka. Hal ini dimaksudkan agar setiap anak merasa nyaman dengan buku pilihannya dan dapat menceritakan kembali isi buku dongeng tersebut. Anak-anak amat antusias mengikuti kegiatan lomba mendongeng dan mereka berani tampil kemuka untuk mendongeng dihadapan teman-temannya. Tak terkecuali juga seorang penyandang difabel yang sulit berbicara tetapi tetap berani tampil mendongeng. Riuh suara kawan-kawannya menertawakan sang penyandang difabel, tetapi akhirnya mereka diam mendengarkan setelah Tim UI meminta semua anak untuk tenang mendengarkan sang difabel menceriatakan isi buku dongengnya. Kegiatan mendongeng dapat disampaikan melalui alat peraga seperti menggunakan Boneka Jari yang memang sudah dipersiapkan oleh Tim UI. Perhatian dan mata anak-anak memang tertuju kepada gerak jari-jari yang memegang berbagai bentuk rupa boneka seperti rupa Katak, Kelinci, Beruang, Tikus, Bebek, Monyet, dan Gajah.

Usai mendongeng yang membuat riuh rendah suara di dalam ruangan Rumah Cerdas Komodo, anak-anak diajak bermain ke halaman rumah yang cukup lapang. Di sini anak-anak diajarkan menyanyi sambil bermain. Tim Pengabdi menggali nyanyian rakyat Manggarai serta permainan tradisional Manggarai. Di samping itu, anak-anak juga diajarkan lagu-lagu populer anak-anak seperti lagu *Potong Bebek Angsa* dan lagu nasional seperti lagu *Tujuh Agustus, Bendera Merah Putih, Garuda Pancasila* dan lain-lain.

Masa kanak-kanak adalah masa yang penuh tawa, canda dan ceria. Masa yang penuh warna seperti juga warna-warni alam semesta dan kehidupan. Dengan menggunakan pinsil warna, krayon dan spidol, anak-anak mulai membungkuk mengoreskan pinsil warna mereka di atas kertas gambar yang telah dibagikan oleh Tim Pengabdi. Beralaskan rumput halaman mereka serius mengisi setiap sudut dengan warna-warni sesukanya. Rumah Cerdas Komodo tidak hanya diperuntukkan bagi anak-anak. Lelaki dan perempuan dewasa turut berpartisipasi dakan kegiatan lomba bola Voli. Semangat kebersamaan dan sportivitas dibawah komando Tetua Golo telah membuat warga Kampung Rai kembali bergairah berolahraga. Sebanyak 24 personil yang terbagi dalam dua kelompok pria dan wanita bertanding untuk menunjukkan kehebatan masing-masing kelompok dilapangan.

Calistung, bermain, bernyanyi, menggambar dan mewarnai serta berolahraga telah mengisi kegiatan Rumah Cerdas Komodo di Kampung Rai. Kegiatan lain yang tak kalah penting adalah seluruh Tim Pengabdi bergabung dalam barisan Upacara HUT RI ke-70 yang diselenggarakan di halaamn sekolah SDN 01 Nterlaing. Sebuah pengalaman berharga dapat merasakan upacara Kemerdekaan di kampung nun jauh dari hiruk pikuk Jakarta. Jauh dari segala gegap gempita dan kemeriahan, tapi ada kehikmadan dan keharuan menyanyikan lagu-lagu *Indonesia Raya, Hari Merdeka, Tujuh Belas Agustus* dan *Satu Nusa Satu Bangsa.*

Gambar 2. Berfoto bersama seusai Upacara HUT RI ke-70 di SDN 01 Nterlaing (Dok. Tim RC Komodo)(Murni, dkk 2015:22)

Kegiatan penutup yang wajib dilakukan oleh Tim UI adalah melakukan Pelatihan Pengelolaan Rumah Cerdas kepada para warga yang berminat menjadi Kader Rumah Cerdas Komodo. Sebanyak delapan kader telah siap diruang perpustakaan Rumah Cerdas Komodo. Materi pelatihan mencakup pengelolaan perpustakaan mini (katalogisasi dengan eDDC), keterampilan mendongeng dengan menggunakan boneka jari, bernyanyi dan bermain. Para kader nampak antusias mengikuti pelatihan. Hal ini amat menggembirakan mengingat peranan kader amat penting bagi keberlanjutan progam rumah cerdas kelak setelah Tim UI meninggalkan kampung Rai.

Keberlanjutkan kegiatan Rumah Cerdas Komodo dipantau melalui komunikasi jarak jauh apabila ada warga yang kebetulan keluar kampung sehinggga dapat berkomunikasi melalui telepon seluler. Kunjungan mendadak Tim UI lakukan seminggu setelah kepergian Tim UI meninggalkan kampung Rai. Kegiatan Rumah Cerdas Komodo masih berjalan dengan baik walau ada pengurangan frekuensi yang disebabkan karena penyesuaian aktivitas anak-anak di sekolah serta rutinitas warga usai pulang dari berkebun.

Diskusi

Genre folklor seperti cerita prosa rakyat, permainan rakyat, nyanyian rakyat, digunakan dalam program rumah cerdas mengacu pada sejumlah fungsi folklor. Fungsi folklor menurut William R. Bascom ada empat yaitu : (a) sebagai sistem proyeksi (*projective system*) yakni sebagai alat pencermin angan-angan suatu kolektif; (b) sebagai alat pengesahan pranata-pranata dan lembaga-lembaga kebudayaan; (c) sebagai alat pendidikan anak (*pedagogical device*); dan (d) sebagai alat pemaksa dan pengawas agar norma-norma masyarakat akan selalu dipatuhi anggota kolektifnya (Danandjaja,2002:19). Fungsi sebagai alat pendidikan anak amat terasa dominan dalam keseluruhan kegiatan program rumah cerdas. Hal ini terlihat mulai dari penggunaan ruang terbuka yang digunakan untuk aktivitas menggambar dan mewarnai. Anak-anak diajak untuk menikmati belajar bukan diruang kelas agar mereka bebas menentukan sudut ruang yang nyaman untuk mereka berkreasi. Para orang tua dan guru juga dapat melihat keceriaan anak-anak belajar diruang terbuka sehingga mereka dapat mempunyai pilihan untuk mengajar secara ”tidak biasa”.

Nyanyian lagu anak-anak diperdengarkan kembali untuk mengingatkan anak-anak tentang usianya dan kepantasan menyanyikan sebuah lagu anak. Ditengah perdebatan dan keprihatinan akan minimnya lagu-anak-anak sesuai usia si anak. Anak-anak cenderung hafal lagu-lagu orang remaja atau orang dewasa dengan tema percintaan. Menyanyikan lagu kebangsaan dan nasional seperti lagu-lagu ”Indonesia Raya”, ”Tujuh Belas Agustus”, Bendera Merah Putih”, ” Satu Nusa Satu Bangsa” pada anak-anak kampung Rai dengan kibaran bendara merah putih ditangan mereka mampu menggelorakan semangat perjuangan bagi para guru dan murid-murid di hari peringatan HUT Kemerdekaan RI di ujung kampung Rai.

Pelatihan pengelolaan rumah cerdas dengan salah satu kegiatannya yakni membuat mini perpustakaan namun menggunakan sistem katalogisasi buku eDD telah mampu memberikan kebanggaan tersendiri dalam diri kader.Kebanggan ini diharapkan dapat menularkan pengetahuan mereka kepada warga lain di dusun tetangga. Kendala yang dihadapi tim UI dalam melaksanakan program pengabdian ini adalah masalah transportasi, energi listrik, dan air saat musim kemarau. Transportasi lokal yakni *Oto Kayu* (bentuk lebih mirip truk) selalu penuh sesak penumpang karena jadwal yang hanya dua kali sehari yakni pagi dan sore hari saja. Kondisi jalan yang buruk menuju Kampung Rai berbukit dan bebatuan. Ketiadaan listrik di kampung Rai dan seluruh desa sempat mempersulit saat pelatihan untuk menggunakan e-DDC maupun pemutaran filem. Upaya untuk mengatasi ketidaktersediaan listrik saat pelatihan e-DDC adalah dengan melakukan pengklasifikasian, pelabelan dan kategorisasi secara manual. Musim kemarau yang berkepanjangan melanda seluruh wilayah di Indonesia termasuk Kampung Rai telah pula menyurutkan langkah kami untuk mendemokan kegiatan mencuci tangan untuk menjaga kebersihan. Penanaman nilai kebersihan dan kesehatan hanya dilakuak melalui pesan dalam permainan anak.

Pelbagai kendala di atas tidak menyurutkan langkah untuk membuat perubahan. Secara ringkas pelbagai aktivitas program dapat dilihat pada tabel di bawah ini:

Tabel 1. Perubahan yang telah dilakukan

No	Kondisi Sebelum	Kegiatan yang dilakukan	Kondisi Setelah
1.	Menurut laporan para orang tua dan guru SD, anak-anak kampong Rai lebih banyak menghabiskan waktunya untuk bermain dibanding belajar.	Pelbagai kegiatan dilakukan di dalam maupu di sekitar area Rumah Cerdas Komodo. Mulai dari pendampingan calistung, permainan tradisional, mendongeng hingga lomba bagi anak-anak, remaja maupun orang dewasa.	Program Rumah Cerdas Komodo mulai mengalihkan tempat bermain anak yang semula di sepanjang jalan kini anak-anak bermain di area Rumah Cerdas Komodo. Warga juga mulai berkunjung untuk meminjam buku-buku yang didisplay di Rumah Cerdas.
2.	Orang dewasa tidak pernah membaca buku karena akses untuk mendapatkan buku yang sulit dari luar kampung	Perpustakaan Rumah Cerdas Komodo menyediakan buku-buku bacaan fiksi, pengetahuan umum dan keterampilan	Warga mulai tertarik mengunjungi Rumah Cerdas Komodo untuk membaca buku-buku dan meminjam untuk dibawa pulang ke rumah mereka.
3.	Warga sudah lama tidak melakukan olah raga	Program Lomba sepak bola dan bola voli	Warga sekarang lebih bergairah melakukan olah raga secara rutin setiap sore
4.	Anak-anak kampung Rai biasanya malu untuk mendongeng	Kegiatan mendongeng dan kemudian dilombakan	Anak-anak Kampung Rai menjadi berani tampil mendongeng dihadapan warga
5	Para ibu jarang berkumpul dengan sesamanya	Pelatihan kader pengelola Rumah Cerdas Komodo dan Lomba Voli Ibu-ibu	Komunikasi sesame perempuan di Kampung Rai menjadi lebih bermakna. Para perempuan terlihat lebih kritis mengemukakan pendapat maupun usulan bagi keberlanjutan program Rumah Cerdas Komodo kelak.

Penutup

Kesimpulan

Pendirian Rumah Cerdas Komodo di Kampung Rai telah menarik minat warga kampung tetangganya yakni kampung Tebedu dan Kampung Nterlaing untuk melihat lalu berpartisipasi dalam pelbagai kegiatan rumah cerdas. Para orang tua terutama para ibu bahkan mengantarkan anak-anaknya bermain di Rumah Cerdas Komodo sekaligus mereka juga dapat membaca dan meminjam buku-buku yang ada di dalam perpustakaan rumah cerdas. Rumah Cerdas Komodo setidaknya telah menggerakan para orang tua untuk mendorong anak-anak mereka rajin belajar sambil bermain. Dengan demikian, di rumah cerdas tidak hanya anak-anak yang saling berinteraksi tetapi para wanita yang mengantarkan anak-anak mereka pun dapat belajar dan berdiskusi banyak hal. Pemberdayaan berperan penting bagi pendidikan keluarga dan perkembangan komuniti. Komunitas ini memerlukan saling pengertian dan mengajarkan kepada yang lain (Hughes 1987:400).

Refleksi kontribusi Antropologi

Pendekatan yang tepat kepada komunitas (perkumpulan perempuan, Tetua Golo, Kepala Desa, Pastor, Pendeta, koperasi) akan berdampak pada kesinambungan program yang ditawarkan; Suatu program dengan kegiatan yang sederhana yang bisa dilakukan oleh siapapun (seperti program rumah cerdas), tetapi mungkin dapat berdampak pada sebuah pemikiran yang serius untuk mempengaruhi kebijakan (semisal di bidang pendidikan, kesehatan, dan sebagainya); Genre-genre folklor seperti permainan tradisional, nyanyian rakyat, cerita prosa rakyat, yang digunakan dalam program rumah cerdas menjadi lebih bermakna karena dapat membawa suasana pembelajaran yang menyenangkan bagi anak-anak dan warga

Pustaka

Chambers, Robert, (1996) *Participatory Rural Appraisal Memahami Desa Secara Partisipasi*. Yogjakarta: Penerbit Kanisius.

Danandjaja, James (1997) *Folklor Indonesia*: Ilmu Gosip, Dongeng, dan lain-lain. Jakarta: PT Utama Pustaka Grafiti.

Djohani, Rianingsih (Ed) (1996) *Buku Acuan Penerapan PRA Berbuat Bersama Berperan Setara* Bandung: Driya Media.

Depdkbud. Direktorat Jendral kebudayaan, Direktorat Permuseuman (1998) *Permainan Tradisional Indonesia*. Jakarta , Direktorat Permuseuman.

Djajadiningrat, Surna,T. (2003) ”Community Development dalam Paradigma Pembangunan Berkelanjutan”. Dalam *Akses Peran Serta Masyarakat*; Jakarta : ICSI.

Dundes, Alan (1980) Interpretating Folklore. Bloomington, Indiana University Press.

Fernandes, Inyo Yos (1996) *Relasi Historis Kekerabatan Bahasa Flores: kajian Linguistik Komparatif terhadap Sembilan Bahasa di Flores*. Ende, Nusa Indah.

Hughes, Robert Jr. (1987) “Empowering Rural Families and Communities”. *Family Relations*. Vol. 36 No. 4. Pp. 396-400. National Council of Family Relations.

Kirchberger, Georg, John Mansford Prior, dan Willem Julei (1995) *Teologi Misi di Kawasan Asia Pasifik*. Ende: Penerbit Nusa Indah.

Moser, Chrstiane (2011) Flores: A Climpse of The People and Culture. Swiss: SECO.

Motteux, Nicole, Tony Binns, Etienne Nel and Kate Rowntree, 1999. “Empowerment for Development: Taking Participatory Appraisal Further in Rural SouthAfrica” in *Development in Practice*, Vol. 9, No. 3 (May, 1999), pp. 261-273. Published: Taylor & Francis, Ltd. on behalf of Oxfam GB. Stable URL: http://www.jstor.org/stable/4029741 .Accessed: 07/01/2014.

Murni, Sri, *et.all* (2012) “Rumah Cerdas Desa Ombay untuk Semua” Laporan Pengabdian Masyarakat IbM. Depok : DRPM UI. Tidak diterbitkan.

Murni, Sri, *et.all* (2013) “Rumah Cerdas Merah Putih Desa Paking” Laporan Akhir CEGS. Depok: DRPM UI. Tidak diterbitkan.

Murni, Sri, *et.all* (2013) “Rumah Cerdas Desa Peristirahatan Raja Kampung Manyaifun, Raja Ampat” Laporan Akhir Masyarakat CEGS. Depok: DRPM UI. Tidak diterbitkan.

Murni, Sri, *et.all* (2013) “Rumah Cerdas Desa Batu Biru Nangapanda” Laporan Akhir CEGS. Depok: DRPM UI. Tidak diterbitkan.

Murni, Sri dan Irhamni Rahman (2013) Modul Pengelolaan Rumah Cerdas.Tidak diterbitkan.

Murni, Sri dan Puji Hastuti (2014) “Rumah Cerdas Dataran Tinggi Borneo” Laporan Akhir CEGs

Nature-Views 40 Countries in the World. Wisdom of Where in Lives with Nature. 2004. Youth Friendship Association in Japan Institue of Field Culture Research.

Nugroho, Adi M. (2006) *Budaya Manggarai Selayang Pandang*. Ende: Penerbit Nusa Indah.

Obon, Frans (2012) *Agama Flores Politik Flores.* Ende: Penerbit Nusa Indah.

Rudito, Bambang, dkk. (2003) *Akses Peran Serta Masyarakat*; Jakarta: ICSI.

Sato, Tasuku dan P. Mark Tennien (2005) *Aku Terkenang Flores*. Ende: Penerbit Nusa Indah.

Toda, Dami N., (1999) *Manggarai Mencari Pencerahan Etnografi.* Ende: Penerbit Nusa Indah.

Tol, Roger (Ed) (1997) *Adat Istiadat Orang Rembong di Flores Bara*t. Jakarta: Yayasn Obor Indonesia dan Yayasan Asossiasi Tradisi Lisan.

Traditional Field Play and Games of Asia and The South Pacific. Wisdom of Juvenile Education for the Future Civilization (2003) Youth Friendship Association in Japan Institue of Field Culture Research.

Yuzo, Morita (2006) *Traditional Field Play and Games of 71 Countries in the W. New World. Wisdom of Juvenile Education for the Future Civilization*. Youth Friendship Association in Japan Institue of Field Culture Research

Wisdom of Juvenile Education for the Future Civilization (2006) Youth Friendship Association in Japan Institue of Field Culture Research

Kolaborasi Antropolog – Desainer dalam Pengembangan Ekonomi Kreatif di Daerah: Sebuah Pengalaman

Ni Nyoman Sri Natih Sudhiastiningsih dan Unira Daranca
Wake Wadho Indonesia[60], IKKON BEKRAF Pesawaran[61]
nyoman.srinatih@gmail.com, uniradaranca@gmail.com

Abstrak

Tulisan ini menjabarkan pendekatan kolaborasi menjadi salah satu strategi yang diperlukan untuk mengembangkan ekonomi kreatif di daerah. Antropologi kini mendapat tantangan dari pengembangan pembangunan Indonesia yang semakin dinamis, tidak hanya sekedar memberikan rekomendasi dari hasil riset lapangan, tetapi juga keluaran konkret sebagai pengembangan antropologi terapan. Pengalaman berkolaborasi dengan lintas disiplin ilmu dalam Program Inovatif dan Kreatif melalui Kolaborasi Nusantara (IKKON) yang diinisiasi oleh Badan Ekonomi Kreatif (BEKRAF) menjadi bahan refleksi sarjana Antropologi untuk mulai dan meneruskan kolaborasi inter-disiplin ilmu dan sektoral. Tulisan ini bertujuan untuk memberikan perspektif baru bahwa ilmu desain dengan pendekatan *designthinking*sangat beririsan dengan pendekatan etnografi yang dilakukan oleh antropolog. Tulisan ini juga ingin memperdalam keterhubungan antropologi dan desain karena meningkatnya fokus pada dampak potensial dari desain dan inovasi pada pemecahan masalah isu-isu sosial-budaya. Keterhubungan antropologi dan desain mendapatkan tempat dan tantangan untuk berperan dalam usaha menetapkan tujuan sederhana yang realistis, membangun pendekatan humanistis, dan menumbuhkan kepekaan terhadap konteks dan nilai-nilai sosio-ekonomi-budaya masyarakat lokal untuk menciptakan perubahan yang berkelanjutan, serta akan menjadi perdebatan kajian teori, konsep maupun metode yang menarik dalam dunia akademisi maupun praktisi.

Kata kunci: Antropologi desain; *designthinking*; ekonomi kreatif; etnografi; kolaborasi inter-disiplin

Perkembangan Antropologi Terapan: Sebuah Pendahuluan

"*... a centralresemblancebetweenanthropologyanddesignistheabilitytointerpretdailyactivities*"
(Gunn dan Donovan 2012).

Kolaborasi inter-disiplin yang tercipta dalam proses kreatif menunjukkan bahwa antropolog mengombinasikan pendekatan etnografi dengan pendekatan lain- dalam hal ini pendekatan yang digunakan oleh desainer- untuk memahami proses desain yang menghasilkan sebuah produk. Pendekatan etnografi digunakan untuk mengembangkan sebuah produk desain bersama masyarakat yang memiliki nilai inovatif dan kreatif. Kekuatan narasi etnografi dalam proses desain dapat menjadi nilai tambah bagi produk kreatif yang dihasilkan.

Dalam perkembangannya kini, etnografi semakin digunakan untuk mendukung proses desain, seperti misalnya memetakan potensi sumber daya yang dimiliki masyarakat, mendokumentasikan

[60]Terima kasih kepada Deputi Riset, Edukasi, dan Pengembangan BEKRAF RI. Pemerintah Kabupaten Ngada beserta jajarannya; masyarakat Ngada; Mentor - Ayip Budiman;tim WakeWadho: Ignatius Gerry Apriryan, Savira Lavinia Raswari, Alfian Usman, Yoga Prabowo, Dominggo Subandrio, Ika Yulianti, M. Faris Eryando, Wulan Sari M. Dan juga anggota tim IKKON Ngada Supriyanta, Sofia Sari Dewi.
[61]Terima kasih kepada Pemerintah Kabupaten Pesawaran, Lampung beserta jajarannya; masyarakat Negeri Katon, Pesawaran; tim IKKON Pesawaran Lampung: Andi Maulana, Chairil Anwar, Cynthia, Febrie Ikhsan, Gugus Riyono, Indah Amalia Hasan, M. Khumaidi, Nola Marta, Priadi Soefyanto, dan Ratih Mahardika.

nilai-nilai budaya lokal, mengeksplorasi kemudian mengaktivasi ekosistem dengan mengaitkan semua sektor pembangunan ekonomi kreatif, serta menghasilkan keluaran yang disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat melalui sentuhan desain, seperti ungkapan Gunn& Donovan (2012). Desainer pun kini tidak hanya sekedar memperhatikan keindahan produk yang dihasilkan, tetapi lebih empati pada dampak dari pemecahan masalah sosial-budaya- ekonomi yang bersentuhan langsung dengan masyarakat melalui proses desain. Adapun hubungan antara antropolog dan desainer ini secara tak langsung merupakan bentuk dari implementasi antropologi terapan yang mana konsep-konsep teoretis Antropologi diejawantahkan ke dalam bentuk yang lebih konkret.

IKKON atau akronim dari Inovatif dan Kreatif melalui Kolaborasi Nusantara adalah sebuah program yang diinisiasi oleh Badan Ekonomi Kreatif Republik Indonesia (BEKRAF)[62] yang menempatkan seseorang atau sekelompok pelaku kreatif pada suatu wilayah tertentu untuk mendorong dan membantu pengembangan potensi ekonomi kreatif lokal. Program ini seakan menjadi medium pengabdian antropolog dalam menerapkan konsep-konsep teoretis Antropologi. Dalam pelaksanaan program IKKON, para peserta program IKKON dan masyarakat diharapkan dapat saling berbagi, berinteraksi, bereksplorasi dan berkolaborasi sehingga masing-masing pihak yang terlibat dapat saling memperoleh manfaat. Pelaku kreatif dalam program IKKON terdiri dari desainer, fotografer, *film maker*, dan antropolog yang didampingi oleh mentor berpengalaman. Salah satu hal yang menarik dalam program ini adalah adanya keterlibatan antropolog yang berkolaborasi dengan desainer untuk mengembangkan potensi ekonomi kreatif guna memacu roda ekonomi daerah. Tentu hal ini merupakan sesuatu yang baru, mengingat belum adanya program serupa yang diadakan oleh pemerintah maupun independen.

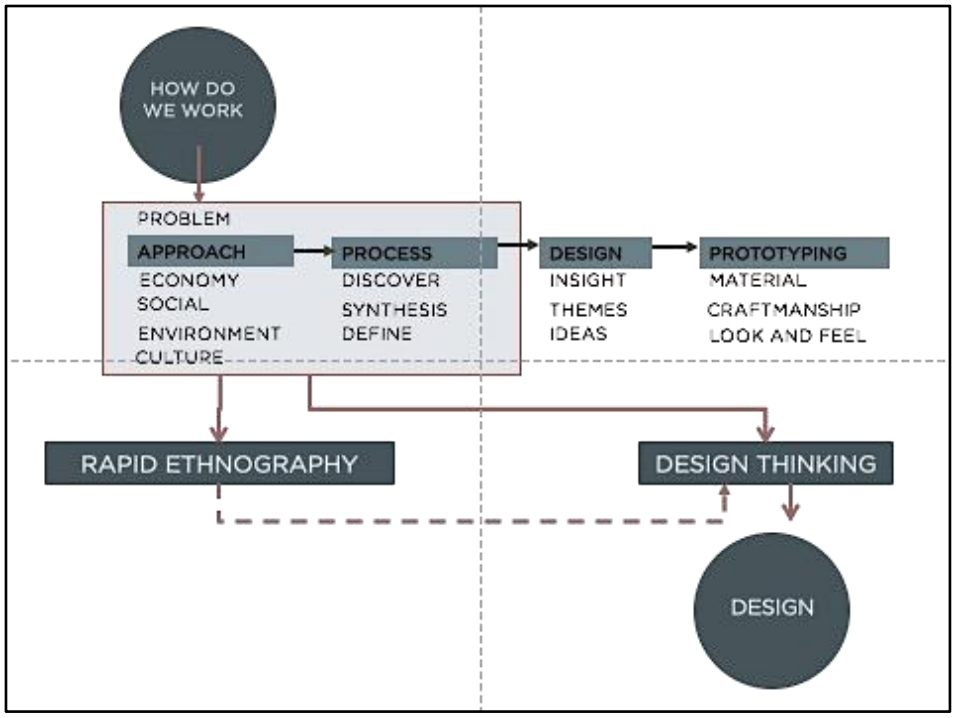
Keterlibatan antropolog yang berkolaborasi dengan pelaku kreatif lainnya dalam program ini, menjadi kesempatan dalam merespons tantangan antropologi, khususnya antropologi terapan, salah satu perkembangan kajian antropologi yang digunakan untuk mencari pemecahan masalah sosial-budaya dalam bentuk rekomendasi. Dalam geraknya, antropologi terapan lebih sering melakukan kajian dengan melibatkan diri dalam penelitian lintas disiplin ilmu. Antropolog meneliti masalah-masalah yang baru dalam antropologi dan mengumpulkan data atas dasar relevansinya dengan isu-isu masa kini (Marzali 2002), termasuk dalam pembangunan ekonomi kreatif masyarakat dalam konteks Indonesia sebagai negara multikultural.

[62]"Indonesia menjadi salah satu kekuatan utama dunia dalam Ekonomi Kreatif di tahun 2030" adalah visi Badan Ekonomi Kreatif (BEKRAF) yang ditegaskan dengan komitmen dan optimisme dalam menjalankan misi-misinya yang diformulasikan dalam Rencana Strategis Pengembangan Ekonomi Kreatif Indonesia 2015 — 2019. Di berbagai negara di dunia saat ini, Ekonomi Kreatif yang mencakup industri kreatif diyakini dapat memberikan kontribusi bagi perekonomian bangsanya secara signifikan. Indonesia pun mulai melihat bahwa berbagai sub-sektor dalam industri kreatif berpotensi untuk dikembangkan karena Bangsa Indonesia memiliki sumber daya insani kreatif dan warisan budaya yang kaya. Ekonomi kreatif diyakini dapat menjawab tantangan permasalahan dasar jangka pendek dan menengah, yakni: *pertama,* relatif rendahnya pertumbuhan ekonomi pasca krisis dengan rata-rata hanya 4,5% per tahun; *kedua,* masih tingginya pengangguran (9 – 10%), tingginya tingkat kemiskinan yang mencapai 16 – 17%; *ketiga*, rendahnya daya saing industri di Indonesia (BEKRAF 2016).

Kolaborasi Antropolog – Desainer: Mengombinasikan *Rapid Ethnography* dengan *Design Thinking*

Kolaborasi dalam dunia desain bukanlah sesuatu hal yang baru, hal tersebut dikenal dengan istilah *co-design*yakni akronim dari *collaborativedesign*. Dalam *co-design* para desainer dituntut untuk berbagi pemikiran dan wawasan mereka dengan pengguna akhir. Hal ini selain ditujukan untuk memperluas cakupan keterlibatan desainer dengan pengguna selama proses perancangan desain, juga untuk melihat secara langsung kendala produksi dan kepercayaan bagi pengguna. Bagi desainer, elemen penting dari proses ini adalah mengidentifikasi dan bekerja dengan pengguna produk masa depan (Brandt, Binder, Malmborg&Sokoler, 2010). *Co-design* juga dapat menghasilkan hubungan yang erat antara desainer dan pengguna akhir, mulai dari lokakarya yang diselenggarakan oleh desainer yang ditargetkan untuk mengumpulkan umpan balik pengguna (Sanders &Stappers, 2008). Desainer yang menggunakan pendekatan ini memandang pengguna sebagai kolaborator yang memiliki pengetahuan penting dan relevan untuk keluaran desain. Menciptakan hubungan yang berarti antara desainer dan kolaborator akan memperkuat desain etis dan bernilai sosial, bukan desain-seni semata. Tentu, setiap proses *co-design* didasarkan pada definisi peran antara profesional desain dengan pengguna akhir yang akan menggunakan produk yang dirancang.

Dalam bekerja sama dengan desainer, antropolog menerapkan pendekatan *rapid ethnography* dalam penelitian. Pendekatan *rapidethnography* adalah pendekatan etnografi dengan durasi kerja di lapangan yang lebih singkat, melalui wawancara dan pengamatan yang ditargetkan lebih terfokus pada produk, sistem atau lingkungan tertentu (Norman 1990). Hal ini dikarenakan, cara kerja desainer yang membutuhkan data cepat, sehingga dapat dikatakan pendekatan *rapidethnography* merupakan teknik yang lebih tepat untuk praktik desain kreatif. Pendekatan ini adalah cara yang efisien dan efektif untuk mencapai pemahaman yang cukup dalam mencari tahu tentang pola perilaku masyarakat (sudut pandang "emic"). Oleh karena itu, baik desainer maupun antropolog harus dapat menentukan secara pasti tujuan penelitian sebelum melakukan *rapidethnography*. Setidaknya menurut Rodgers&Anusas (2008) proses *rapidethnography* didasarkan pada tiga gagasan utama, yaitu: *pertama,* mempersempit fokus lapangan sebelum memulai penelitian. Fokus lapangan dapat berupa menyoroti aktivitas-aktivitas penting dan menentukan informan-informan kunci; *kedua,* menggunakan beberapa teknik pengamatan interaktif untuk meningkatkan kemungkinan menemukan perilaku pengguna desain yang relevan; *ketiga,* memanfaatkan metode analisis data kolaboratif dan terkomputerisasi.



(Sumber: Diolah dari catatan lapangan tim IKKON Ngada, 2016)

Gambar 1. Skema kombinasi pendekatan *rapidethnography*dengan *designthinking*yang dilakukan dalam proses kolaborasi di wilayah IKKON Ngada

Menurut Bichard& Ventura (2016) peran desainer tak hanya sekedar mencipta produk semata, namun turut berperan sebagai agen perubahan dan membutuhkan peran antropolog. Oleh karena itu, *designanthropology* hadir menawarkan kesempatan untuk memberikan pemahaman yang lebih dalam tentang masalah sosial-budaya yang lebih luas yang dapat memengaruhi proses perancangan mediasi antara desain, produsen danmitra desain. Peran antropolog hadir sebagai mitra dalam proses desain bagi desainer. Kolaborasi ini turut merupakan perwujudan dari *socialdesign*yang memiliki manfaat untuk masyarakat. Bichard& Ventura (2016) menuturkan ada lima langkah dalam mewujudkan *socialdesign*, yakni: (1) integrasi berbagai pendekatan *designanthropology* dalam proses perancangan akan membantu praktisi merancang produk, layanan dan lingkungan yang lebih sesuai; (2) bukan 'desain ulang', melainkan sebuah praktik desain yang tertanam dan perlu. Hal ini lebih ditekankan kepada pentingnya kontribusinya yang berkesinambungan dari para ahli antropologi desain sepanjang proses perancangan, tidak hanya pada tahap penelitian awal; (3) konteks terkait dan secara signifikan tertanam dalam realitas sosial-budaya pengguna akhir. Bila dilakukan dengan benar, proses yang baik yang melingkupi perspektif antropologi desain dapat menciptakan citra yang jelas dari pengguna akhir; (4) inklusif. Desain sosial (melalui desain antropologi) mempertimbangkan perspektif politik selain pemahaman pengguna. Ahli antropologi desain menjadi panduan etis bagi tim desain, mempresentasikannya dengan isu-isu yang lebih luas dan menyeluruh; (5) proses litbang yang panjang tetapi ketat, berasal dari pengetahuan teoretis dan antropologi, di samping pertimbangan ergonomi, ekonomi dan pemasaran.

Dalam proses kolaborasi antropolog dan desainer, meminjam pernyataan Piliang (2017: 49) bahwa "... *design thinking is one of the manifestation softransdisciplinarity in the contemporary social*

production of knowledge and ideas, as a collective language and common symbols of various disciplines." Dengan mengombinasikan pendekatan *rapidethnography* dengan *design thinking*yang mana teknik pengumpulan data (temuan) juga mengharuskan desainer turun ke lapangan dan berinteraksi dengan masyarakat. *Design thinking*juga bersinggungan dengan teknik pengamatan, sintesis, pemaknaan –dalam proses pendekatan etnografi yang biasa dilakukan antropolog–untuk menghasilkan solusi berupa desain, termasuk di dalamnya *insights*, tema, dan ide. Dengan *designthinking,* desainer tidak hanya memperhatikan estetika dari sebuah produk dan hanya mengembangkan produk fisik (*tangible*), tetapi juga lebih empati pada sentuhan desain agar keluaran mempunyai nilai produk, bisnis, dan sosial.

Pengalaman dalam Kolaborasi: Studi Kasus IKKON Ngada dan Pesawaran

Program IKKON mengharapkan terjadinya kolaborasi antara masyarakat lokal dan pelaku kreatif IKKON sehingga mampu menjadi medium yang produktif dalam menghasilkan karya-karya lokal namun bercita rasa global *(thinklocal, act global)*. Masyarakat dengan pemahaman terhadap nilai-nilai lokal dari budayanya dapat membantu menginspirasi pelaku kreatif IKKON yang bertindak sebagai fasilitator sehingga dapat diwujudkan suatu karya yang baik dan bernilai ekonomi. Selain itu, dukungan Pemerintah Provinsi, Kabupaten dan pemangku kepentingan terkait juga berperan penting dalam proses kolaborasi yang berkelanjutan. sehingga nantinya, para pelaku kreatif IKKON, tentunya mempunyai kewajiban profesi sebagai agen pembangunan. Keahlian mereka juga dibutuhkan untuk membantu percepatan pengembangan sumber daya insani kreatif maupun peningkatan kualitas produk-produk kreatif di daerah-daerah di Indonesia (BEKRAF 2016).

IKKON menjadi *pilot project*lintas disiplin ilmu pelaku kreatif yang digagas oleh Badan Ekonomi Kreatif (BEKRAF) Indonesia untuk mengembangkan potensi ekonomi kreatif di daerah,
"... antropologi dan desain itu sangat beririsan, memikirkan satu produk yang berdampak untuk manusia. Kolaborasi ini sangat berharga. Di sini, *dikasi* kesempatan untuk mengaplikasikan hasil riset antropologi" (Catatan lapangan, Oktober 2016).

Kutipan ini adalah hasil belajar kami tentang sebuah metode dalam riset aplikatif itu dapat digabungkan dalam sebuah pendekatan kolaborasi. Pendekatan etnografi mengenal *immersion*sebagai observasi partisipasi yang mana dilakukan oleh kami selama program berlangsung. Profesional lintas disiplin ilmu, selain antropologi mendapatkan pengetahuan dan pengalaman baru untuk berinteraksi dan memahami masyarakat (Emerson, R. M., Fretz, R. I., &Shaw. L. L. 1995). Dengan *immersion,* kami juga dapat membangun *rapport*yang baik dengan masyarakat sehingga memudahkan proses kolaborasi yang terjadi di dua wilayah IKKON sebagai studi kasus, yakni Ngada, Nusa Tenggara Timur (NTT) dan Pesawaran, Lampung.

IKKON Ngada: Berkolaborasi Merancang "ExperienceJourney"

Rencana strategis yang dirancang tim IKKON Ngada, mengimplementasikan skema *roletocreateimpact*, kerja sama para pelaku kreatif dari berbagai disiplin ilmu (grafis, produk, interior, mode, antropolog, fotografer, *film maker*) untuk memetakan keterkaitan antara bisnis, produk, sumber daya manusia, komuniti, keberlanjutan, dan *brand*.Sebuah metode *quickwinintegrated program* yang menghasilkan kerja sama yang tepat untuk keberlangsungan

sistem jangka pendek, menengah hingga panjang antara pelaku kreatif, UKM, Pemerintah, dan komuniti di Ngada. Tim IKKON Ngada pun mendedikasikan perancangan rencana strategis melalui tiga pendekatan, yakni pendekatan internal, pendekatan eksternal, serta pendekatan kemitraan dan kolaborasi lintas sektoral.

Sketsa pada proses desain

Diskusi

Catatan lapangan tim

Pembuatan produk (*prototyping*)

(Sumber: Dokumentasi tim IKKON Ngada, 2016)

Gambar 2. Proses kolaborasi di Ngada, Nusa Tenggara Timur (NTT)

Tim IKKON Ngada mengeksplorasi *culturalheritage, tangibleculture*(bangunan, monumen, lanskap, buku, kesenian, dan artefak); *intangibleculture*(foklor lisan, tradisi, bahasa, pengetahuan); *natural heritage*(lanskap budaya dan biodiversiti). Kedatangan tim IKKON ke Ngada untuk menemukan karakter dan nilai-nilai lokal masyarakat Ngada. Selain nantinya tentu juga untuk mengingatkan kembali nilai-nilai kearifan lokal yang sempat ditinggalkan karena pengaruh budaya lisan di Ngada sertamengaktivasi ekosistem dan potensi lokal yang dimiliki. Pendefinisian konteks dan sintesis dari semua temuan dan hasil diskusi akan menjadi inspirasi dalam proses desain nantinya.

Pengembangan keluaran internal berbasis pada ekosistem sehingga perancangan "ExperienceJourney" terinspirasi dari nilai-nilai lokal Ngada yang dapat dilihat dalam kehidupan sehari-hari masyarakatnya. "ExperienceJourney" sebagai *servicedesign*pun merepresentasi cara berpikir dan merancang baru dalam industri pariwisata, yang mencakup di dalamnya: memahami perspektif wisatawan, motivasi perjalanan wisatawan yang memengaruhi penentuan destinasi, dan merancang sistem pelayanan pariwisata yang sesuai di masa yang akan datang.

"ExperienceJourney" dengan turunan *responsiblelifesytleproduct* dari Ngada agar wisatawan merasakan semangat nilai-nilai lokal mereka, seperti ungkapan berikut ini:

"*Output*membuat produk, baik *tangible*maupun *intangible*, yang berdasarkan budaya Ngada, jadi tidak boleh hanya di permukaan. Kami akan mendesain *experiencejourney*. Mendesain alur perjalanan ketika mereka tiba di Ngada. Termasuk bagian dari hal mendasar yang tidak berbentuk produk, *tapi* membentuk alur pengalaman. Ini mungkin akan berguna di pariwisata. Kita ingin mengenal lebih jauh latar belakang dan sejarah budaya lebih jauh agar "ExperienceJourney" ini tidak seperti tempelan (Budiman 2016).

"ExperienceJourney" yang dirancang pun menjadi media transfer pengetahuan, pengalaman mengesankan, dan sistem berkelanjutan yang dapat diaplikasikan di mana saja; juga berperan sebagai media representasi dari kultur lokal yang kembali diaktualisasikan ke dalam kehidupan sehari-hari masyarakat. Skenario kunjungan pada desa adat diawali dengan kedatangan wisatawan yang akan melakukan registrasi di *TouristInformation Center* (TIC). Tim IKKON Ngada memperhatikan tata letak dan mendesain produk pendukung TIC, seperti meja registrasi; *display* tenun yang terbuat dari material bambu sehingga mudah dibongkar pasang; *signsystem*yang lebih jelas; *guidebook*untuk pengunjung dan *storyteller* lokal, sistem pembelian tiket yang disesuaikan dengan karakter spesifik khas masing-masing desa adat; serta pembinaan terhadap *storyteller* lokal untuk menguasai bahasa asing dan lebih memahami budaya lisan Ngada. Dari TIC, wisatawan akan didampingi oleh *storyteller* untuk berkeliling, menghampiri salah satu rumah adat (*sa'o*) kemudian tuan rumah akan menyuguhkan minuman pembuka dan kudapan khas Ngada dengan perangkat makan yang dibuat dari material yang ada di desa adat. Pengembangan *responsible lifestyle product* dalam rangkaian "Experience Journey" dengan menjalankan etika bisnis sedapat mungkin menggunakan materi dan nilai-nilai lokal, preservasi budaya dan perdagangan berkeadilan.

Paket wisata pun ditawarkan kepada wisatawan sebagai pilihan rangkaian aktivitas wisata budaya, yakni: *short trip* mencakup kunjungan desa adat, minuman pembuka dan kudapan, atraksi dan uji coba praktik budaya; *oneday trip* mencakup kunjungan desa adat, minuman pembuka dan kudapan, atraksi dan uji coba praktik budaya; produk budaya dapat dibawa pulang sebagai suvenir; *stay over night trip* mencakup kunjungan desa adat, minuman pembuka dan kudapan, atraksi dan uji coba praktik budaya; produk budaya dapat dibawa pulang sebagai suvenir, bermalam dengan mengikuti ritual penerimaan di rumah adat (*sa'o*). Kemudian wisatawan berpamitan, meninggalkan desa adat dan mengapresiasi cinderamata (Sudhiastiningsih 2016).

Semangat nilai luhur Ngada ini menjadi inspirasi tim untuk merancang serangkaian aktivitas wisata budaya di tiga desa adat berbeda di Ngada, yakni Bela, Bena, dan Tololela. Kampung adat Bela (pesona *nua*[63] bambu) begitu sejuk karena dikelilingi jejeran bambu-bambu berbagai jenis yang membalut kampung adat ini. Bambu begitu dekat hubungannya dengan praktik budaya masyarakat Bela, seperti adanya alat musik *Bhego*. Selain luasnya hutan bambu, Bela juga memiliki pemandangan alam lainnya yang begitu indah, wisatawan dapat melakukan *trekking*. Ada juga permainan gasing tradisional.

Di kampung adat Bena (*nua*tenun ikat), formasi batuan megalit yang mengagumkan di pura para leluhur serta rumah-rumah adat menjadikan kawasan yang terletak di sebelah timur kaki Gunung Inerie ini menjadi penanda budaya Megalitikum Ngada yang luar biasa. Kunjungan wisatawan ke Bena tidak akan sempurna jika melewatkan aktivitas menenun para perempuan di kampung adat ini. Berbagai motif penuh makna dengan warna-warni alami dipajang di depan rumah adat sehingga menarik untuk dilihat. Atraksi budaya yang dapat dirasakan oleh wisatawan adalah menenun dengan alat tenun mini. Terinspirasi dari alat tenun yang biasa digunakan, mengurangi durasi menenun, harga kain tenun ikat yang mahal, dan regenerasi penenun, alat tenun mini dirancang sebagai jawaban.

Tololela (*nua*musik di atas awan), kampung adat yang berada di ketinggian 650 mdpl di antara jajaran bukit dan hutan yang sesekali wisatawan akan mendengar tiupan merdu suara seruling dan

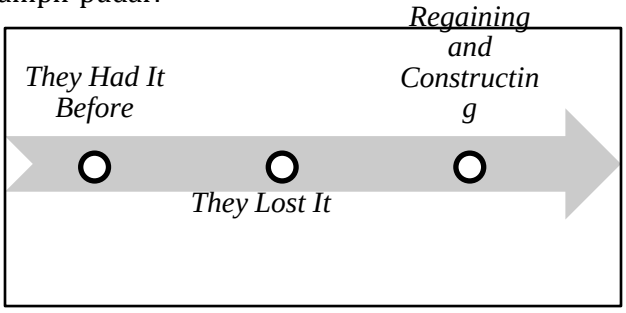
[63] *Nua* dalam bahasa lokal Ngada yang berarti kampung adat.

bombardom. Fenomena lumrah yang akan dirasakan ketika berada di *nua* musik ini lantaran masyarakatnya adalah para pencinta musik tiup. Di Tololela, wisatawan dapat ikut merasakan bagaimana menganyam dengan lontar atau daun kelapa. Atraksi budaya ini akan menjadi pengalaman berkesan karena wisatawan akan ikut ke ladang mengambil lontar atau daun kelapa yang akan dianyam nanti.

Akhirnya pengembangan keluaran eksternal berbasis ekosistem pun dirancang dengan masyarakat didasari semangat nilai-nilai lokal yang dikawinkan dengan semangat kontemporer. Keluaran eksternal sebagai representasi dan media promosi Kabupaten Ngada; juga menjadi panggung (*platform*) produk-produk potensial dari Kabupaten Ngada yang berbasis kearifan lokal menuju pasar yang lebih luas, baik dalam skala nasional maupun internasional. Kekayaan budaya tidak terlepas dari sejarah dan identitas sebuah tempat dan bangsa bahkan diyakini sebagai karakter bernilai yang kaya makna. Tim IKKON Ngada menciptakan *brand* untuk produk *lifestyle* bertema dan semangat merepresentasi seni dan budaya Ngada, juga mengembangkan *sustainabledesign*dengan prinsip etis dan berkelanjutan yang mengintegrasikan peran ekosistem jaringan desainer (studi material, desain, dan pasar) beserta UMKM dan komuniti pengrajin (pengenalan bahan, *craftmanship*, produksi). Mengadopsi nilai luhur masyarakat Ngada, ***WakeWadho*** yakni sebuah proses kesejatian, menghidupkan kembali kekayaan intelektual dan kultural melalui penggalian dan penelusuran kembali sejarah dan nilai-nilai kearifan budaya lokal (Sudhiastiningsih dan Siti Chadijah 2017).

IKKON Pesawaran: Bersama Mewujudkan Desa Wisata Tapis

Kolaborasi yang terjadi antara pelaku kreatif dan desainer mendapat sambutan positif dari pemerintah daerah dan masyarakat setempat. Tim IKKON Pesawaran sendiri saat pertama kali datang, memiliki semangat untuk kembali mengangkat nilai sejarah dan budaya Lampung melalui olahan hasil temuan potensi-potensi lokal. Tim IKKON Pesawaran berangkat melalui tiga alur pemikiran, yakni adanya budaya yang kaya di Lampung, kemudian budaya tersebut hampir terlupakan di dalam benak masyarakat Lampung, dan terakhir tim IKKON Pesawaran datang mencoba untuk kembali mengangkat dan mengembalikan nilai-nilai budaya tersebut melalui karya-karya yang dihasilkan. Mengingat arti nama dari Negeri Katon sendiri yang berarti sebagai negeri yang terlihat, maka tim IKKON Pesawaran ingin setidaknya memperlihatkan kembali makna tradisi di desa Negeri Katon yang hampir pudar.



(Sumber: Diolah dari catatan lapangan tim IKKON Pesawaran, 2016)

Gambar 3. Skema alur pemikiran dalam proses kolaborasi melalui desain Tim IKKON Pesawaran

Melalui penelusuran etnografi, tim IKKON Pesawaran menemukan banyak nilai dan makna yang terkandung pada kain tapis itu sendiri. Seperti misalnya, kain Tapis kerap dipercaya sebagai suatu hal yang sakral. Banyak cerita-cerita yang dianggap mistis menyelimuti keberadaan kain sulaman ini. Meski begitu, kesakralan kain tapis kian meredup seiring berjalannya waktu. Gaya hidup yang semakin modern membuat produksi kain tapis tak lagi banyak menyisipkan ritus-ritus sakral. Bagi yang masih memegang teguh tradisi dalam menghelat sebuah acara adat, kepercayaan akan mite kain tapis dijunjung tinggi. Oleh karena itu, tim IKKON Pesawaran turut memilah motif-motif kain tapis mana saja yang akan digunakan.

Tim IKKON Pesawaran mencoba mengangkat kain tapis, yang selama ini dinilai kuno dan mahal menjadi sebuah mahakarya yang elegan dan kontemporer. Harapannya agar kain tapis ini dapat dinikmati di seluruh kalangan, khususnya para anak muda. Tak hanya dikemas dalam balutan fesyen, juga mengimplementasikan produk kain tapis ke dalam media yang lain, seperti rotan, kayu, dan marmer. Tim IKKON Pesawaran ingin menunjukkan bahwa tapis dapat unjuk gigi di segala bidang dan aspek, serta menjadi sebuah karya yang luar biasa. Segala pengerjaan yang dilakukan, merupakan wujud kolaborasi antara tim IKKON Pesawaran dengan para pengrajin di tiap bidang. Adanya wujud kolaborasi ini merupakan sebuah acuan bagi para pengrajin untuk dapat berperan serta dalam mengembangkan potensi di daerahnya. Dengan bentuk kolaborasi, diharapkan para pengrajin dapat terus semangat berkarya dan mengeluarkan ide-ide kreatifnya untuk negeri ini.

Sketsa pada proses desain

Diskusi sketsa dengan kolaborator daerah

Workshop

Kolaborasi membuat produk (*prototyping*)

(Sumber: Dokumentasi tim IKKON Pesawaran, 2016)

Gambar 4. Proses kolaborasi di Pesawaran, Lampung

Untuk mengembalikan kembali kesadaran akan sejarah dan budaya setempat, tim IKKON Pesawaran mencoba untuk menyelipkan makna dan cerita dalam karya yang dibuat. Tim IKKON Pesawaran mengolah potensi lokal yang ada menjadi sebuah karya produk yang memiliki nilai estetika dan tentu edukasi bagi masyarakat setempat. Dalam pengerjaannya, berkolaborasi dengan para pengrajin lokal, untuk bersama-sama menciptakan karya produk secara inovatif dan kreatif. Lewat proses tersebut, dapat menularkan semangat kepada para pengrajin lokal yang semula tidak terpikir akan produk yang berbasis inovatif dan kreatif. Dari proses itu pula diselipkan sisi historis

dan makna budaya yang terkandung di dalam produk-produk tersebut. Seperti misalnya, makna-makna motif-motif kain tapis yang kemudian diimplementasikan kedalam karya lainnya.

Secara ideal, tim IKKON Pesawaran berangkat dengan peran masing-masing sebagai tim yang terdiri atas tujuh desainer, dua fotografer, satu *film maker*, dan satu antropolog. Tujuh desainer tersebut terbagi kembali atas dua desainer busana yang akan menampilkan karya busana Tapis secara kontemporer namun tetap memerhatikan pakem budaya yang ada. Kemudian, dua desainer komunikasi visual yang berperan dalam citra (*branding*) hasil produk, citra identitas masyarakat setempat, hingga media promosi dan publikasi produk itu sendiri bagi masyarakat. Desainer berikutnya adalah tiga desainer produk dan interior yang menghadirkan inspirasi baru bagi masyarakat Negeri Katon dalam hal produk-produk interior seperti alat menyulam tapis, kursi, *cushions* hingga lampu hias.

Selain kehadiran para desainer, juga diperkuat dengan kehadiran fotografer, *film maker*, dan antropolog yang berperan mendokumentasikan perjalanan tim IKKON Pesawaran baik dari segi visual maupun tulisan. Fotografer memiliki andil dalam mengabadikan momen-momen berharga dalam tim, seperti foto hasil karya produk untuk kebutuhan pameran dan katalog, serta menangkap kejadian-kejadian di masyarakat yang berguna untuk arsip dokumentasi. *Film maker* berperan dalam mendokumentasikan perjalanan proses tim lewat visual bergerak, dengan cara merekam proses pembuatan karya kreatif yang disajikan secara apik melalui film-film pendek berdurasi sekitar satu menit. Terakhir adalah peran antropolog yang mencari dan menyajikan data, terkait aspek sosial dan budaya masyarakat setempat, mendokumentasikan perjalanan melalui tulisan serta bertanggung jawab atas keabsahan data yang diterima. Melalui komposisi ini, rasanya cukup ideal dalam mengemban tugas yang diberikan guna menciptakan karya inovatif dan kreatif bersama masyarakat setempat.

Akhir dari perjalanan selama 4 bulan di lapangan adalah pameran produk hasil karya kolaborasi yang menampilkan alur proses kedatangan tim di Negeri Katon, disajikan dengan info grafis profil tim dan foto-foto dokumentasi kegiatan tim. Kemudian dilanjutkan dengan pameran produk-produk hasil karya desainer, yang ditata sedemikian rupa. Setelah melihat karya pameran di dalam balai desa, pengunjung disuguhkan dengan peragaan busana yang diperagakan oleh Muli Kabupaten Pesawaran. Busana yang ditampilkan merupakan dua puluh hasil karya oleh dua perancang busana tim dan pengrajin tapis.

Untuk mewujudkan sebuah Desa Wisata Tapis, tim IKKON Pesawaran mencoba menawarkan konsep rumah untuk dijadikan tempat tinggal sementara atau *homestay*. Rumah panggung dipilih karena masih autentiknya bentuk rumah dan tata ruangan di dalamnya yang mencerminkan rumah panggung khas Lampung yang dipadukan dengan produk-produk interior karya kolaborasi antara desainer dengan para pengrajin lokal.Terakhir, PENASARAN yang digagas menjadi gaya edukasi baru dalam mengenalkan sisi sejarah dan budaya Lampung khususnya Negeri Katon, melalui pertunjukkan hiburan.

Simpulan: dari Pengalaman Kolaborasi Berujung Refleksi

Melalui program IKKON, pemerintah pusat memberikan kesempatan bagi praktisi di industri kreatif, terutama desainer, fotografer-videografer untuk belajar, berbagi, dan berkolaborasi langsung dengan masyarakat. Proses kolaborasi untuk mencapai kebermanfaatan bersama di

daerah pun lengkap dengan adanya peran antropolog yang peka akan isu-isu sosial-budaya. Kolaborasi inter-disiplin ilmu ini akan menghasilkan keluaran kolaborasi lebih dalam dengan menggabungkan pendekatan *rapidethnography* dan *designthinking* (Sudhiastiningsih 2016).

Tim IKKON Ngadadapat terlibat dalam program pemberdayaan masyarakat dengan pendekatan kolaborasi di daerah melalui *servicedesign* yang dirancang. Tim IKKON Ngada mengembangkan produk yang terinspirasi dari praktik budaya dan semangat nilai-nilai lokal. Tim IKKON Ngada pun merancang sebuah *systemservice* yang diikuti *productservice*dengan didukung berbagai workshop kepada masyarakat. "ExperienceJourney" sebagai penguatan bagi penggalian nilai-nilai yang didedikasikan dalam pengembangan pariwisata budayayang menjadi pintu masuk para wisatawan mengenal Ngada lebih jauh lagi. Tim IKKON Ngada mendetailkan "ExperienceJourney" ini menjadi serangkaian aktivitas mengesankan dan penuh makna karena sentuhan desain dan aneka produk kolaborasi yang menunjang terciptanya nilai-nilai pengalaman yang spesifik khas Ngada.

Begitu juga, tim IKKON Pesawaran, Negeri Katon memiliki kekayaan budaya yang begitu melimpah. Sarat makna dan peninggalan budaya yang dapat dijadikan sarana edukasi. Namun, seiring berjalannya waktu perlahan pemaknaan terhadap budaya sendiri seakan memudar di masyarakat. Masyarakat acuh tak acuh yang berakibat lupa akan sejarah dan nilai budaya. Hal ini yang tentu akan menjadi penghambat tujuan utama Negeri Katon yang ingin dijadikan desa wisata, sebagai salah satu penggerak roda ekonomi kreatif di Lampung. Maka dari itu, metode *rapidethnography* merupakan hal yang akurat untuk menggali informasi pola perilaku masyarakat. Salah satunya dapat dilakukan dengan pendekatan folklor, yakni menggali informasi berdasarkan ingatan masyarakat yang diturunkan turun temurun secara lisan. Semakin banyak varian informasi yang diberikan, tentu akan ada benang merah yang terhubung. Benang merah inilah yang kemudian dapat menunjukkan identitas masyarakat tersebut dalam memahami makna yang terkandung dalam budayanya. Dalam hal ini adalah pemaknaan terhadap kain tapis itu sendiri. Setelah mengetahui akan makna dan sejarah kain tapis, tim IKKON Pesawaran kemudian bergerilya dalam menciptakan sebuah kolaborasi karya dengan para pengrajin di Desa Negeri Katon. Melalui kolaborasi tersebut, tim IKKON Pesawaran banyak menelurkan berbagai produk-produk fungsional yang siap dipasarkan.

Selain itu, tim IKKON Pesawaran pun turut mendukung masyarakat dan pemerintah setempat agar dapat membuka akses wisata ke Negeri Katon. Namun, dalam pengerjaannya setidaknya ada lima syarat teknis yang harus diperhatikan oleh pemerintah dan masyarakat. Lima syarat teknis tersebut terdiri dari adanya objek wisata (situs), atraksi wisata, aksesibilitas, amenitas, dan organisasi. Berdasarkan syarat-syarat teknis yang telah tersedia di Negeri Katon, tim IKKON Pesawaran kemudian mencoba untuk melengkapinya dengan merekomendasikan empat hal yang harus dipertimbangkan oleh pemerintah dan masyarakat setempat. *Pertama*, merekomendasikan pembentukan desa wisata tapis yang memerhatikan fasilitas penunjang bagi wisatawan. Fasilitas tersebut dapat berupa kios suvenir, *homestay*, dan *rest area* bagi orang-orang yang melalui Negeri Katon, mengingat jalan utama Negeri Katon merupakan jalan penghubung antara Bandara Radin Inten II dengan kota-kota besar di Provinsi Lampung hingga Pantai Pesawaran. *Kedua,* pembangunan gerbang selamat datang atau gapura permanen di Negeri Katon. Hal tersebut dapat menjadi *landmark* baru bagi Negeri Katon, dan tentunya dapat membuat Negeri Katon semakin dikenal oleh wisatawan. *Ketiga,* pembangunan museum tapis. hal ini tentu akan menjadi sarana edukasi yang bermanfaat bagi masyarakat setempat maupun wisatawan yang berkunjung.

Pembangunan museum tapis juga dapat menambah deret museum-museum yang ada di Provinsi Lampung, setelah Museum Lampung dan Museum Transmigrasi. *Keempat* adalah diadakannya rangkaian Festival Pentas Pesawaran atau PENASARAN setahun sekali, yang dapat menjadi atraksi wisata baru bagi wisatawan.

Pada akhirnya, kami menyadari kolaborasi yang tercipta antara antropolog, desainer dan pelaku kreatif lokal harus terus berlanjut. Keberlanjutan itu akan tercipta jika pemerintah dan masyarakat setempat ikut serius berperan serta. Pembangunan berbasis ekonomi kreatif juga dapat menjadi salah satu bentuk keberlanjutan proses inovatif dan kreatif masyarakat setempat, yang mana hal tersebut dapat hadir sebagai wadah para pengrajin lokal unjuk pesona dan menjadi identitas masyarakat.

Kajian antropologi terapan dan desain bisa menjadi salah satu solusi dalam kolaborasi inter-disiplin ilmu untuk memecahkan masalah pembangunan dan sosial-budaya. Hal itu tersirat dengandiwujudkannya hasil penelusuran penelitian yang kami lakukan menjadi sebuah rekomendasi dan karya-karya produk hasil kolaborasi yang siap memompa ekonomi kreatif di daerah.Pengalaman terlibat langsung dalam proses pengembangan program dengan desain sebagai alat perubahan yang berdampak ini dapat menjadi kajian baru. Kini, desain pun dituntut untuk menciptakan solusi berkelanjutan, inovatif, dan berdampak secara finansial dalam masalah sosial-ekonomi di seluruh dunia. Bermula dari sini, kami tertarik mempelajari keterhubungan desain dan antropologi yang mana dapat berdampak begitu besar, berkelanjutan, dan bersinggungan dengan berbagai bidang.

Kami merasa sebuah desain yang dirancang harus lebih empati pada kebutuhan manusia, inovatif dalam munculnya isu sosial-budaya, dan sebagai alat perubahan yang berdampak tidak hanya untuk desainer sebagai pelaku kreatif, melainkan juga masyarakat yang merasakan dampaknya. Keterhubungan antara antropologi dan desain akan berperan penting dalam konteks Indonesia sebagai negara multikultural di mana desain sebagai alat bahkan sistem yang dikembangkan harus sensitif dan peka terhadap nilai-nilai kearifan lokal. Antropologi pun menjadi ilmu yang bisa membantu dalam intervensi dampak desain tanpa menghilangkan ekosistem produksi suatu daerah yang diaktualisasikan dengan praktik budaya. Keluaran yang dirancang melalui desain dari hasil kolaborasi ini diharapkan menjadi roda perekonomian masyarakat dalam dunia industri kreatif.

Di saat bersamaan, sebagai antropolog yang mencoba memperdalam dunia ekonomi kreatif, kami berharap bisa menjadi bagian dalam perkembangan ilmu desain dan antropologi yang masih cukup baru di Indonesia dalam kajian akademik. Urgensi perkembangan ilmu ini harus sejalan dengan kritisnya pelaku kreatif Indonesia agar manfaat positif, khususnya dalam pengembangan ilmu dapat selalu diperoleh. Akhirnya, signifikansi antropologi dan desain akan menjadi perdebatan kajian teori, konsep maupun metode yang menarik dalam dunia akademisi maupun praktisi di masa yang akan datang.

Pustaka

Akama, Yoko & Pink, Sarah (2015) *Design + Ethnography + Futures: Surrendering in Uncertainty.* CHI Crossings

Anusas, Mike &Rodgers, Paul (2008) *Ethnographyand Design*. International Conferenceon Engineering andProduct Design Education 4 & 5. UniversitatPolitenicaDeCatalunya, Spain

Badan Ekonomi Kreatif Indonesia. (2016) *Inovatif dan Kreatif Kolaborasi Nusantara*. Jakarta: Direktorat Edukasi, Kedeputian Riset, Edukasi, dan Pengembangan.

Bichard, Jo-Anne & Ventura, Jonathan. (2016) *Design AnthropologyorAnthropological Design? Towards 'Social Design'.* International Journalof Design CreativityandInnovation

Brandt, E., Binder, T., Malmborg, L., &Sokoler, T. (2010) *Communities of everyday practice and situated elderliness as anapproachtoco-designfor senior interaction*. In Proceedingsofthe 22nd ConferenceoftheComputer–Human InteractionSpecialInterest Group of Australia onComputer–Human Interaction (pp. 400–403). Brisbane: ACM.

Brown, Tim (2009) *Changeby Design*. HarperBusiness: HarperCollinsPublishers.

Budiman, Arief (2015) *Mencari Format DestinationBranding untuk Indonesia*. Bahan presentasi dalam Diskusi DestinationBranding, Banyuwangi, 11 Desember 2015.

Budiman, Arief (2016) *Designers-CommunityCollaborationstoCreateanExperienceJourney*. Bahan presentasi dalam Konferensi *CraftReveals: New PathstowardsSustainability*, Chiang Mai Design Week, Chiang Mai, 3 Desember 2016.

Cajilig, Pamela &Maranan, Diego(2014) *Anthropologyof, for, andwith Design: A PhillipinePerspective*. Agham Tao, Volume 23

Cole, Stroma. 2008. *Tourism, Cultureand Development: Hopes, DreamsandRealities in east Indonesia.* Great Britain: CromwellPress.

Emerson, R. M., Fretz, R. I., &Shaw. L. L. (1995) *WritingEthnographicFieldnotes*. Chicago: The University of ChicagoPress.

Graffam, Gray. (2010) *Design AnthropologyMeetsMarketing.*Anthropologica, Vol 52, No 1, pp. 155-164. CanadianAnthropologySociety.

Gunn, W., & Donovan, J. (2012) *Design anthropology: An introduction.*pp. 1–16). Farnham: Ashgate

Gunn, Wendy, Ton Otto dan Rachel Charlotte Smith. (2013) *Design Anthropology: TheoryandPractice.* London: Bloomsbury.

Kelley, Tom dan David Kelley (2014) *CreativeConfidence: UnleashingtheCreativePotentialwithin Us All.* London: William Collins.

Louridas, Panagiotis (1999) *Design as Bricolage: AnthropologyMeets Design Thinking*. Design StudiesVol 20, No 6, pp 517 – 535. ElsevierScience Ltd.

Marzali, Amri (2002) *Ilmu Antropologi Terapan bagi Indonesia yang sedang Membangun.* Antropologi Indonesia 68.

Margolin, Victor (1998) Design for a Sustainable World. *Design Issues 14 (2)*, 83-92.

Norman, D. A. (1999) *Rapid ethnography*. In H. Aldersey-Williams, J. Bound, & R. Coleman (Eds.),The Methods Lab (pp. 24–25). London: Design forAgeing Network (DAN) Royal Collegeof Art.

Piliang, Amir. (2017) *Trans-Culturalityand Trans-Disciplinary: LearningfromLocalWisdoms. Program BookandProceeding 1st International Conferenceon Art, Cultureand Design (ICON-ARCCADE), Sustainability, Inter-AND Trans-discipline, CulturetowardsCreativeEconomy.* Bandung: FRSD ITB.

Rabinow, P., & Marcus, G. (2008) *Designsforananthropologyofthecontemporary.*Durham, NC: Duke University Press.

Sanders, E. &Stappers, P. J. (2008) *Co-creationandthenewlandscapeofdesign.*CoDesign: International JournalofCoCreation in Design andtheArts, 45–18.

Stickdorn, Marc dan Anita. (2009) *Service Design in Tourism: Customers Experience Driven Destination Management*. Bahan Konferensi Service Design and Service Innovation, Oslo, 24 26 November 2009.

Stickdorn, Marc dan Birgit Frischhut (2012) *Service Design and Tourism Case Studies of Applied Projectson Mobile Ethnographyfor Tourism Destination*. Germany: BooksonDemandGmbH.

Sudhiastiningsih, N.N.S.N. (2016) "ExperienceJourney": Mendesain Rangkaian Aktivitas Perjalanan Wisata Budaya. Journalof Indonesian Tourism andPolicyStudies 1(2): 97 – 111.

Sudhiastiningsih, N.N.S.N dan Siti Chadijah. (2017) "Design forImpact: Ethnographic Design Approach as Collaborative Design Model in Ngada Regency, East Nusa Tenggara." *Program BookandProceeding 1st International Conferenceon Art, Cultureand Design (ICON-ARCCADE),*

Sustainability, Inter-AND Trans-discipline, CulturetowardsCreativeEconomy. Bandung: FRSD ITB.

Tim IKKON Ngada. (2016). *ReportofDestination Project Mapping*. Bahan presentasi dalam Konsinyering Program IKKON BEKRAF, Jakarta, 24 Juli 2016.

Tim IKKON Ngada. (2016) *Produk dari Inspirasi Praktik Budaya*. Bahan presentasi dalam Konsinyering Program IKKON BEKRAF, Jakarta, 9 Agustus 2016.

Tim IKKON Ngada. (2016) *WakeWadho, ExplorationCultural*. Bahan presentasi dalam Konsinyering Program IKKON BEKRAF, Jakarta, 6 September 2016.

Tim IKKON Ngada. (2016). *ExperienceJourneytothe Secret Soulof Ngada*. Bahan presentasi dalam Konsinyering Program IKKON BEKRAF, Jakarta, 3 Oktober 2016.

Tim IKKON Ngada. (2016). *Progress dan Tantangan Perjalanan Tim IKKON Ngada*. Bahan presentasi dalam Konsinyering Program IKKON BEKRAF, Jakarta, 25 November 2016.

Tim IKKON Ngada. (2017). *DesignerCollaborationforImpact: Case Study fromTraditionalVillagesof Ngada, Middle Flores, Indonesia*. Laporan Program IKKON BEKRAF.

Tim IKKON Pesawaran. (2017). *Kain Tapis: Kolaborasi Desainer dan Pengrajin Tapis di Desa Negeri Katon, Kabupaten Pesawaran, Lampung untuk Mewujudkan Desa Wisata Tapis.* Laporan Program IKKON BEKRAF.

Ventura, J. (2013). *Industrial design, ethnographyandanthropological*thought. Anthropology in Action, 20, 31–41.

Wasson, Christina. (2000). *Ethnography in The Fieldof Design*, Human Organization; Winter pg 377. ProQuest

Wylant, Barry. (2008). Design ThinkingandtheExperienceofInnovation. *Design Issues 24(2)*, 3-14.

Living With Societies: Etnografi dan Pemberdyaan Masyarakat

Setia Budhi
Pusat Kajian Masyarakat Adat
Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik
Universitas Lambung Mangkurat
Banjarmasin Kalimantan Selatan
e mail : sbudhi04@gmail.com

Abstrak

Kajian ini bertujuan untuk memberikan gambaran mengenal peran penting etnografi dalam kaitan dengan pemberdayaan masyarakat. Tanggung jawab utama dalam program pembangunan adalah masyarakat berdaya atau memiliki daya, kekuatan atau kemampuan. Keberdayaan yang dimaksud dapat dilihat dari ekonomi, kelembagaan dan kemampuan membangun kerjasama. Salah satu proses menuju kemandirian dengan komitmen bersama dalam menerapkan prinsip-prinsip pemberdayaan. Keberdayaan masyarakat dapat diwujudkan melalui partisipasi aktif masyarakat yang difasilitasi dengan adanya pelaku pemberdayaan dan penerapan ilmu pengetahuan terapan. Bermula dari Margareth Mead (1964) "Anthropology as a science is entirely dependent upon field work records made by individuals within living societies" sampai kepada Spardley (1980) "budaya sebagai proses belajar yang mereka gunakan untuk megintepretasikan dunia sekeliling mereka dan menyusun strategi perilaku untuk menghadapinya. Etnografi sebagai metode untuk meneliti other culture yang terisolasi, pun juga masyarakat multicultural. Kajian ini, mendasarkan pada pengalaman selama 15 tahun berada desa-desa dengan penerapan model pemberdayaan masyarakat. Informasi terhimpun malalui participan obeserver pada 2 Desa terpilih yaitu Desa Dahai Kabupaten Balangan (darat) dan Desa Rampa Kabupaten Kotabaru (pesisir pantai) di Kalimantan Selatan. Kajian rintisan ini memperlihatkan bahwa ethnografi menyumbangkan peranan yang penting dalam program pemberdayaan masyarakat terutama aspek strategi pendekatan perilaku tokoh masyarakat desa, strategi penyusunan dan implementasi program.

Kata kunci: Etnografi, Pemberdayaan dan Masyarakat

Pendahuluan

Dalam *On the Edge of Banda Zone*, Roy F Ellen (2003) mencatat bahwa kondisi topografi (darat) dan hidografi (perairan) mempengaruhi tipe sistem ekonomi, aktivitas perdagangan mempengaruhi kondisi organisasi sosial, seperti sistem pernikahan, kekerabatan, tempat pemukiman, pembagian sistem kerja dan bentuk bahasa. Beranjak dari pandangan itu, paper ini memulakan sebuah khasanah sains dan praktek tentang tebal dan tipisnya perbedaan kondisi sosial dilihat dari aspek kerja pemberdayaan masyarakat. Aspek kedua ialah tentang bagaimanakah ethnografer bekerja dan tinggal bersama masyarakat untuk memberi konstribusi pada pendekatan dan program yang dirancang dan diimplemantasikan.

Pada mulanya kontek pemberdayaan masyarakat dikenal dengan pengembangan masyarakat yang muncul dari berbagai sumber. Akarnya dapat ditelusuri dari gerakan reformasi sosial di Inggris dan Amerika Utara pada paruh kedua abad ke-18. Prinsip pengembangan masyarakat dirumuskan dan diterapkan dalam upaya pembangunan dunia ketiga parca dekolonisasi. Pada tahun 50-an dan 60-anpengembangan masyarakat dan jugapengorganisasian masyarakat kemudian digunakan di daerah perkotaan dan pedesaan terbelakang di Amerika Utara

(Smith, 1979: 52). Pengembangan masyarakatadalah tanggapan terhadap disintegrasi sosial yang dirasakan karena perubahan teknologi yang pesat, dislokasi ekonomi, gangguan dalam struktur keluarga dan masyarakat tradisional dan perluasan layanan pemerintah dan komersialisasi menjadi kehidupan pribadi dan keluarga, dengan dampak negatif pada keefektifan pribadi dan ikatan masyarakat (Carey, 1979: 20). Pengembangan masyarakatsecara eklektik, mengintegrasikan pengetahuan khusus dari pendidikan, kesehatan masyarakat, pembangunan ekonomi dan politik. Tetapi iakemudian merupakan disiplin tersendiri dengan badan teori, standar praktik dan asosiasi profesional dielaborasikan dalam konsep yang lebih tajam yaitu pemberdayaan.

Pemberdayaan masyarakat adalah sebuah konsep pembangunan yang merangkum multi-aspek. Konsep ini mewakili paradigma pembangunan (post-developmentalism paradigm), yang bersifat *people centred, participatory, empowering, and sustainable*" (Chambers, 1995).

Pemberdayaan masyarakat lebih luas dari hanya semata-mata memenuhi kebutuhan dasar (*basic needs)* atau menyediakan mekanisme untuk mencegah proses pemiskinan lebih lanjut (safety net), yang pemikirannya belakangan ini banyak dikembangkan sebagai upaya mencari alternatif terhadap konsep-konsep pertumbuhan di masa yang lalu. Konsep ini berkembang dari upaya banyak ahli dan praktisi untuk mencari apa yang antara lain oleh Friedmann (1992) disebut sebagai *alternative development*, yang menghendaki *inclusive democracy, appropriate economic growth, gender equality and intergenerational equaty*" (Kartasasmita, 1997). Intinya adalah *agency, self-determination,* dan *self-help* dengan basis *sustainabilitas*. Berkaitan dengan basis keberdayaan itulah Friedmann(1992) menggarisbawahi beberapa hal berikuta. Pengembangan berbasis masyarakat. b. Keberlanjutan c. Partisipasi masyarakat d. Pengembangan modal sosial masyarakat. e. Penghapusan ketimpangan gender.

Keupayaan memberdayakan masyarakat harus dilihat dari tiga sisi. Pertama, upaya itu harus mampu menciptakan suasana atau iklim yang memungkinkan potensi masyarakat berkembang *(enabling*). Kedua, ia harus memperkuat potensi atau daya yang dimiliki masyarakat (*empowering*). Ketigaia juga mengandung pula arti melindungi.

Perkembangan lanjutan, kerap muncul generalisasi pada konsep *community developmet, empowerment development* dan **corporate social development**. Memahami Friedmann (1992) bahwa konsep pengembangan masyarakat (*community develpment*) sejatinya ialah ranah pemberdayaan masyarakat (*empowerment community*)yaitu sebagai rumusan proses masyarakat memperoleh kekuatan dan akses terhadap sumberdaya.Tulisan ini membatasi kontek pemberdayaan masyarakat dilihat sebagai proses yang sistamatik bagaimana masyarakat mengembangkan keberdayaannya terhadap akses sumberdaya, melalui riset ethnografi.

Salah satu mata rantai pemberdayaan masyarakat ialah keberadaan para penggeraknya dan dalam kontek ini para penggerak itu memerlukan cara, strategi, pendekatan dan metodologi dalam mengambil peran, membuat rumusan dan implemantasinya. Ringkasnya cara kerja etnografi menjadi bagian tidak terpisahkan dalam praktek pemberdayaan masyarakat..

Metodologi

Makalah ini merupakan bagian dari penelitian Ethnografi Orang Bukit dan Orang Pesisiryang dilakukan bulan Pebruari 2013 sampai Nopember 2014.. Lokasi penelitian utama di Dahai Paringin Kabupaten Balangan dengan informan utama Kepala Desa. Ketua BPD, Karang Taruna dan

organisasi ketua Kerukunan suku Dayak. Lima kepala keluarga di Desa Dahai sebagai informan pelengkap. Manakala lokasi peneltian kedua di desa Rampadengan informan utama Kepala Desa, Ketua Karang Taruna, BPD, Ketua Adat suku Bugis dan lima keluarga di desa Rampa sebagai informan. Mengamati dan mendeskripsikankonstribusi kerja ethnografi terutama teknik pengumpulan data, catatan laporan dan etnhnographer bekerjanya dengan metode *Participant Observatio*n James Spradley (1980).Creswell (2012) *Ethnographic designs are qualitative research procedures for describing, analyzing, and interpreting a culture-sharing group's shared patterns of behavior, beliefs, and language that develop over time.*

Kampung Darat dan Kampung Pesisir

Beberapa catatan ringkas tentang dua desa dalam penelitian ini. Pertama Desa Dahai. Desa ini terletak 20 km kearah Timur ibukota Kabupaten Balangan di Kalimantan Selatan. Penduduk desa ini mayoritas Muslim, 90 % dari etnk Banjar Pahuluan dan 10 % lainnya adalah suku Jawa yang mendiami kawasan tranmigrasi. Penduduk desa Dahai mayoritas bekerja sebagai petani sawah tadah hujan dilahan meraka yang terletak di bagian belakang rumah, sebagaian lagi penduduk sebagai penyadap karet. Kebun Karet mereka kebanyakan adalah pohon Karat alam, ditanam secara tradisional dan diwarisankan secara turun temurun.Desa Dahai ada dua sungai yang bermuara ke sungai Tabalong. Sarana penting di desa ini 1 sekolah dasar, terdapat juga 1 Puskesmas, 1 orang bidan dan 1 bidang kampung. Sarana ibadah 1 buah Masjid dan 1 Mushala. Selain kantor kepala desa terdapat juga balai pertemuan desa. Rumah penduduk disini tumbuh secara berjejer mengikuti alur jalan provinsi, pada setiap 5 buah rumah terdapat warung makan dan minum. Warung makan dan minum itu buka setiap hari sampai menjelang pagi. Kebanyakan pelanggan warung adalah pada sopir dan pekerja tambang batu bara. Desa Dahai menjadi penting sebab terdapat PT Adaro Indonesia berkantor di desa ini. Memudahkan kategori demografi, Desa Dahai disebut saja sebagai Kampung perbukitan dan penduduk yang tinggal di desa ini disebut dengan Orang Pahuluan.

Wilayah Pesisir dikenal dengan Desa Rampa. Ini adalah desa pertama di Pulau Sebuku Kabupaten Pulau Laut Kalimantan Selatan. Desa ini 90 % adalah suku Bugis dan penduduknya berbahasa Bugis Mandar. 10 % lainnya adalah suku Banjar Pahuluan. Desa Rampa yang terletak di Pulau Sebuku ini, posisi geografis kampung terletak di kawasan hutan Bakau, 10 km menjorok kedalam melalui sungai Rampa dari pesisir pantai. Penduduk desa Rampa mayoritas sebagai nelayan. Mereka beragama Islam. Asal muasa penduduk ini menurut cerita pengetua kampung, mereka pindah dari pulau Sulawesi Barat karena di kawasan ini dahulunya banyak ditemukan ikan tangkapan.

Desa Rampa terdapat 1 Masjid, 1 sekolah dasar dan 1 Puskesmas. Sarana lain adalah lapangan bulu tangkis dan jembatan kayu yang menghubungkan antar RT. Keperluan pokok para nelayan di desa ini sangat tergantung dari kebuputan Kotabaru. Sarana penghubung desa ini dengan ibukota adalah kapal laut dan speed boad. Jarak tenpuh dengan menggunakan boad ke ibukota Kabupaten rata-rata 1 jam 15 menit. Tetapi kalau gelombang besar atau disebut Musim Barat, jarak tempuh bisa mencapai 2 dan 4 jam. Ikan hasil tangkapan nelayan biasanya di jual ke ibukota Kabupaten. Desa Rampa juga berbatasan langsung dengan site office PT.Sebuku Grup,

perusahana yang berdiri sejak tahun 2004, oleh sebab itu sebagian penduduk adalah pekerja diperusahaan pertambangan biji besi ini.

Ethnografi, Melukis di Dua Jendela

Ethnografi adalah *partiticipant observation*. Seorang ethnographer melibatkan diri secara langsung didalam kancah penelitiannya. Melalui "partisipasi", "partisipatif" atau "partisipatory, ethnographer bekerja memahami dan menggambarkan seluruh peristiwa yang diamatinya. Metode partisipatif muncul sebagai menekankan peran aktif dari partisipan penelitian sendiri, bukan pihak luar. Partisipan penelitian adalah "menjadi orang dalam" atau komunitas masyarakat dimana penelitian dilakukan, sehingga apa yang dilihat dan dipahami dapat dibawa sebagai kehidupan nyata. Sebagai partisipan observer, peneliti menggabarkan karakter masyarakat dan sudut pandang budayanya

Pertanyaan ethnografi di desa Dahai yang telah dilakukan melalui wawancara mendalam pada informan menjadi penting bahwa ethnografer coba "membongkar" apa potensi penduduk setempat dan bagaimana potensi itu dibangkitkan. Pertanyaan ethnografi misalnya berkaitan dengan potensi perkebunan karet, padi sawah, dimana dan pada siapa keret itu dijual. Bagamana sistem tanam padi sawah dan potensi sosial berkaitan dengan pertanian padi, penyediaan bibit (paung), teknologi dan produk turunannya. Potensi itu kemudian diketegorikan sebagai modal sosial.

Pertanyaan tentang potensi sosial seperti kebiasaan penduduk bergotong rotong, urun rembuk dana penyelenggaraan kegiatan perayaan keagamaan, urun rembuk dana sosial dan kematian. Pertanyaan kunci ethnografer tentang tokoh agama, tokoh masyarakat dan tokoh pemuda dan detail jaringan kepentingan antar tokoh. Akses nelayan terhadap *broker*, *tengkulak*, tuan tanah, pemasok bahan bakar minyak, penjual alat jaring tangkap, tempat membuat perahu dan pasar sembako, sebagai upaya menggambarkan jaringan nelayan dan askes sumberdayanya.

Tahun 2013 sampai 2014, ethnographer "terjun" di lapangan di desa Dahai dan desa Rampa telah merampungkan kerja dengan menempatkan catatan, foto dan peta dua desa. Sudah pasti bahwa terdapat perbedaan karakter sosial, ekonomi dan budaya serta kepercayaannya.

Desa Dahai merangkum catatan potensi desa yang dibuat bersama-sama tokoh masyarakat, guru dan pemuda desa. Etnographer tidak bekerja sendiri, ini adalah informan dan *gate keefer* yang mengetahui keadaan desa. Dengan metode menggali potensi seperti ini, penelini berharap ia dapat memberikan pemahaman tentang masalah dan potensi desa bersama-sama dengan masyarakat setempat. Gambaran tentang masalah dan potensi desa itu menjadi bagian terpenting dalam menyepakati jalan keluar *menyuplai data* apa dan dari mana seharusnya memulai langkah pemberdayaan masyarakat desa.

Peta potensi, sumberdaya dan masalah yang ditampilkan etnhnographer menjadi media dalam diskusi bersama masyarakat setempat dan metode partisipatif. Dalam kontek ini, peneliti berperan sebagai pembuka"jendela" untuk melihat "dihadapan mata" apa yang terjadi dengan desa dan bagaimana tindakan aksi harus dilakukan.

Demikian juga dalam program intervensi, maka pendekatan partisipatif bertujuan untuk menggugah keberdayaan masyarakat secara aktif. Walaupun istilah "partisipasi" telah banyak "didengungkan" dan dipakai oleh berbagai pihak, namun ada berbagai persepsi dan pemahaman yang berbeda tentang partisipasi. Sejak kata "pendekatan partisipatif" semakin popular, banyak

pihak yang tiba-tiba merasa “ahli” menggunakan istilah maupun pendekatan ini tanpa sesungguhnya memahami dasar-dasar pendekatan partisipatif yang benar. Praktek yang salah ini menghasilkan banyak “proyek partisipatif” yang seringkali terlalu menyederhanakan “kompleksitas masalah” atau samasekali tidak sesuai dengan makna pendekatan partisipatif yang sesungguhnya.

Riset ethnografimengawali sebuah program pemberdayaan masyarakat dengan penilaian, pengkajian dan penelitian keadaan/kondisi (potensi dan masalah) desa dengan melibatkan partisipasi masyarakat setempat. Cara kerja riset ethniografi mungkin tidak sama sebagaimana Chambers (1992) dengan PRA yang dikatakan ‘merupakan sekumpulan teknik untuk memberdayakan masyarakat dalam menganalisa, mengembangkan dan berbagi pengetahuan tentang kehidupan setempat, keadaan dan sumberdayanya, untuk berencana dan bertindak dengan lebih baik’. Dengan menggunakan PRA, minimal diperoleh dua hal 1. Masyarakat mampu mengetahui potensi dan permasalahannya sendiri secara rinci, sebagai tujuan jangka pendek. 2. Menggugah dan menumbuhkan kesadaran, bahwa warga masyarakat memiliki potensi dan sekaligus menghadapi masalah, sebagai tujuan jangka panjang. Riset ethnografi jauh lebih detail daripada PRA sebagaimana ia mempunyai waktu yang panjang dan tempat yang lebih luas dalam memahami karakter masyarakat desa secara keseluruhan.

Ethnografi memang tidak hanya menekankan teknik-teknik pengumpulan data semata, melainkan lebih besar porsinya bermakna sebaigai sebuah proses pembelajaran masyarakat yang terus-menerus sejak penelitian awal, perencanaan, pelaksanaan, pengawasan hingga evaluasi akhir. Sebelum masyarakat ikut serta melakukan perencanaan, seharusnyalah mereka mengetahui kondisi dalam bentuk data yang sudah didokumentasi dengan baik. Metode ini dalam penelitian di dua desa (bukit) dan (pesisir) ini nampak menjelaskan konstriibusi yang sangat baik dalam pemahaman tentang kondisi sosial, ekonomi, adat budaya dan kepercayaan dan dokumentasinya.

Kemampuan ethnographer lain adalah menggambarkan tokoh-tokoh desa yang mempunyai peranan penting dalam menggerakkan aspek pembangunan di desa. Bagaimana tokoh yang digambarkan itu dapat dipergunakan sebagai penggerak pemberdayaan masyarakat atau bahkan tokoh yang dilukiskan dengan karakter menggambat dan merusak potensi pemberdayaan.

Memahami sejarah desa, peta desa dan potensi desa dengan berbagai permasalahannya dengan baik. Banyak data sekunder bisa diperoleh di Kantor Desa atau Kantor Statistik Kecamatan, namun kebanyakan data di dua sumber tersebut masih belum lengkap, masih harus dilengkapi dan ditinjau lagi. Cara untuk bisa melengkapi dan meninjau data agar bisa mengetahui kondisi tersebut agar pada kegiatan tahap berikutnya bisa dilanjutkan. Pada ketika seperti inilah diperlukan sebuah alat yang diyakini mampu mendapatkan data potensi dan masalah dengan melibatkan warga masyarakat itu sendiri dengan *partisipan observation*-pengumpulan data secara mendalam.

Berikut adalah catatan ethnographer dengan memanfaatkan media trensek potensi, masalah dan jalan untuk program pemberdayaan masyarakat.

Ilustrasi I Transosial Ekonomi dan Budaya
Desa Dahai Kabupaten Balangan Kaliamantan Selatan

	RT 01	Lahan Pertanian	RT 01	Lahan Pemakaman	RT 03	RT 04	Lahan Pertanian	Lahan Pertanian
Kegunaan Lahan	Pemukiman	Perkebunan	Pemukiman	Pemakaman	Pemukiman	Pemukiman	Pertanian	Pemukiman
Keadaan Lahan	tanah pertanian	tanah pertanian	tanah pertanian	tanah pertanian	tanah pertanian	tanah pertanian	tanah pertanian	tanah pertanian
Potensi	- Tanaman Jambu Air - Pohon Glingsem - Ternak Kambing	-Perkebunan Singkong - Sawah Kebun Karet	- Ternak Kambing Kelinci - Tanaman Tebu Cabe Jagung Kacang Ketela - Pohon Sengon	Kebun Karet	- Sawah - Tanaman Padi Cabe Jagung Kacang -Peternakan Kambing Ayam Bebek Ikan	-Peternakan Ayam Kambing Bebek - Pohon Pisang Kebun Karet	- Kayu -Perkebunan Ketela Kedelai Jazung Kebun Karet	- Tanaman Obat - Peternakan Ayam Bebek Kambing Angsa - Tanaman pisang Cabe - Pohon Kapuk Jati Kelapa
Sumber Air	Perbukitan	Air Hujan	Sungai dan Sumur	Tidak Ada	Sungai dan Sumur	Sumur	Air Hujan	Tidak Ada
Sarana MCK	Tiap Rumah Memiliki MCK	Tidak Ada	Tiap Rumah Memiliki MCK	Tidak Ada	Tiap Rumah Memiliki MCK	Tidak Semua Rumah Memiliki MCK	Tidak Ada	Tiap Rumah Memiliki MCK
Fasilitas Umum	1 Masjid 3 Mushola 1 Madrasah Ibtida'iyah 1 Posyandu	Tidak Ada	1 Masjid 4 Mushola 1 Madrasah Ibtida'iyah 1 Madrasah Tsanawiyah 1 RA 1 Madin 1 TK 1 TPQ 1 Posyandu	Penyimpanan keperluan pemakaman	1 Masjid 2 Mushola 2 Posyandu	1 Masjid 2 Mushola 1 TPQ 1 Posyandu 1 Lapangan Bola	Tidak Ada	1 Masjid 5 Mushola 1 SD 1 Madrasah Ibtida'iyah 1 PAUD 1 TK 1 Posyandu 1 Bidan Desa 1 Balai Desa 1 Gedung Serba Guna 1 Tangki Air
Masalah	- Pemerataan air belum baik - Jalan rusak	- Jalan Rusa Setapak - Sistem Perai-ran hanya ter-gantung pada hujan	- Jalan Rusak - Sungai mati ditengah kemarau - Musim hujan banjir	Jalan Rusak Menanjak	- Jalan Rusak - Musim hujan banjir	- Jalan Rusak - Sulit Air	- Jalan Rusak - Sistem Perai-ran kurang jelas - Pemanfaatan Sumber Daya Alam kurang	Sulit Air **DESA DAHAI**

Sumber : Amang Udin, Guru Utuh, Kader Desa Mama Sinah — Tahun 2013

Creswell (2012) menjelaskan bahwa seseorang melakukan penelitian etnografi ketika penelitian kelompok tersebut mampu memberikan pemahaman tentang masalah yang luas. Seseorang melakukan kerja etnografi ketika memiliki kelompok untuk belajar berbagi budaya dan telah bersama-sama selama beberapa waktu dan mengembangkan nilai-nilai kebersamaan, kepercayaan, dan bahasa. Orang tersebut akan menangkap aturan perilaku seperti ketika guru melakukan hubungan informal berkumpul di tempat favorit untuk bersosialisasi dengan siswanya atau Tuan Guru agama dengan jamaahnya.

Riset Etnografi mampu memberikan informasi rinci tentang aktivitas sehari-hari, misalnya seperti pemikiran dan aktivitas kepala desa, kepada adat dan tokoh kritis di desa. Ketika melakukan penelitian etnografi, peneliti memiliki akses jangka panjang untuk berbagi kebudayaan dalam kelompok sehingga dapat membuat catatan rinci tentang perilaku dan keyakinan anggota kelompok dari waktu ke waktu.

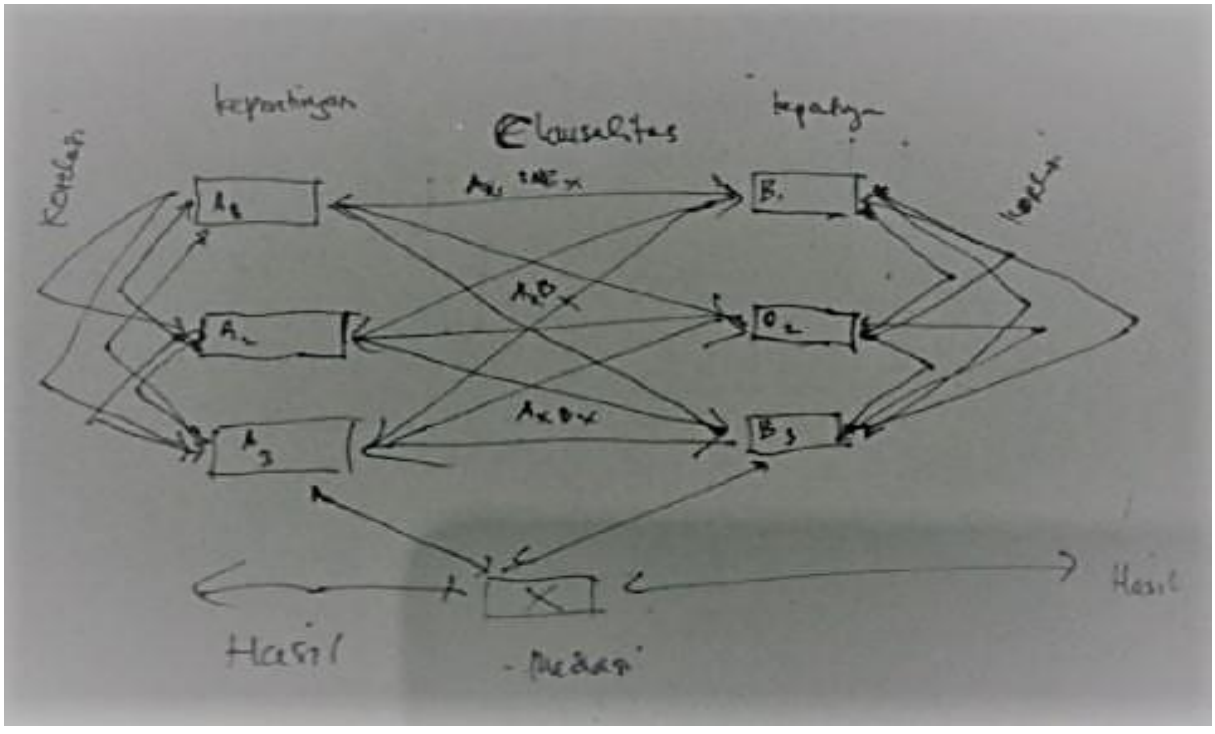
Hasil kerja pendekatan ethnografi dalam mendapatkan data nampak sebagai sebuah *social mapping*. Masyarakat secara konstan berubah. Individu-individu dan kelompok-kelompok begerak ke dalam perubahan kekuasaan, struktur ekonomi, sumber pendanaan dan peranan penduduk.

Pemetaan sosial dapat membantu dalam memahami dan menginterpretasikan perubahan-perubahan tersebut. Pemetaan sosial dimaksudkan untuk melihat dan mengetahui keadaan masyarakat desa. Proses pengumpulan dan penggambaran (profiling) data dan informasi, termasuk potensi, kebutuhan dan permasalahan (sosial, ekonomi, teknis dan kelembagaan) masyarakat.Pembuatan profil, potret, keragaan dari suatu masyarakat yang menggambarkan secara fokus karakteristik dan masalah sosial, seperti jumlah dan lokasi orang miskin, rumah kumuh, rawan bencana yang ditandai dengan warna tertentu sesuai tingkatan pemusatannya. Prinsipnya, pemetaan sosial adalah pengumpulan informasi sosial sebanyak-banyaknya bagi pengambilan keputusan dan pengembangan masyarakat yang terbaik pada wilayah tertentu

Social mapping selain dilakukan untuk menemu-kenali potensi sumber daya dan modal sosial masyarakat, juga dapat dilakukan untuk mengenal stakeholder dalam kaitannya dengan keberadaan dan aktivitasnya, bukan hanya yang berpotensi untuk diajak bekerjasama tetapi juga yang berpotensi untuk menghambat pelaksanaan program ke depan. Pada dasarnya, setiap pelaku (individu/ kelompok) memiliki cara pandang yang berbeda terhadap suatu hal yang terdapat dalam lingkungan sosial, yang didasari oleh faktor-faktor psiko-histori dan motif kepentingan yang berada dalam dirinya. Faktor ini akan mempengaruhi pelaku tersebut dalam menginterpretasikan situasi terakhir hingga proses perumusan tindakan.

Risert Ethnografi yang baik hampir dapat dipastikan akan menemukan informasi lengkap tentang kehidupan tokoh dan jarngan serta relasi sosial budayanya.Berikut catatan penilitian di Desa Rampa yang memperlihatkan peranan dan kepentingan kepada desa dengan tokoh agama dan tokoh adat. Code A disebut sebagai tokoh Agama dan B sebagai tokoh Adat. Kepentingan tokoh adat dan agama dapat melahirkan eskalasi berdimensi dua yaitu buruk dan berpotensi baik. Ruang eskalasi diganbarkan di bagian tengah sementara X ialah tokoh yang diberi catatan sebagai penengah pada setiap terjadinya sengketa dalam hal itu disebut sebagai mediator.

Ilustrasi II Jaringan Relasi antar Tokoh
Desa Rampa Kabupaten Kotabaru Kaliamantan Selatan



A Bridge; Jembatan Penghubung Pemberdayaan Masyarakat

Riset Ethnografi bekerja secara holistik dan seorang Ethnographer mempunyai kemampuan untuk selalu ingin tahu tentang apa yang ada dihadapannya. Ketika peneliti berada di masyarakat desa, ia ingin tahu seluruh kehidupan warga desa. Kehidupan mulai sejak anak dalam kandungan tentang cara ritual merawatnya, sampai pada kematian bagaimana cara upacara kematiannya.

Ethnographer mempunyai cara sehingga informan tetap memiliki privasi tidak dibatasi waktu dan latar lingkungannya yang superficial. Mengamati informan dalam kesehariannya, mengamati cara orang desa makandan apa yang mereka makan dalam latar sesungguhnya, adalah sangat penting dalam menggali pola makan dan kesehatan masyarakat. Berada dalam lingkungannya sendiri, tercipta rasa nyaman bagi informan. Ia dengan bebas bisa menceritakan pendapatnya secara spontan tanpa khawatir penilaian dari informan lainnya.

Pemahaman perilaku nelayan di desa Rampa misalnya, sulit terungkap hanya dengan metode konservatif wawancara, survei ataupun FGD. Ekspresi Nelayan dan hubungannya dengan produk olahan perikanan hanya bisa dijelaskan dengan menggunakan pendekatan yang lebih natural dan lebih lepas dari batasan lingkup pertanyaan-jawaban. Kemampuan untuk tinggal bersama nelayan ada kalanya juga menjadi inspirasi sumber data bagi periset, menjadi penghubung satu temuan dengan temuan lainnya.Etnografi mencari *insights* sampai ke akarnya, mencari tahu *why do people do what they do*, tidak hanya bersumber dari perkataan informan, melainkan diperkaya pula dengan hasil pengamatan, baik itu dalam bentuk aktivitas maupun foto, gambar dan simbol yang berhubungan dengan informan serta atribut kehidupan yang digunakannya.

Kritik yang muncul terhadap metode etnografi ini terutama dari lamanya menyelesaikan sebuah studi. Proses pengumpulan data yang memakan waktu berbulan-bulan sangat tidak praktis dengan agenda perusahaan yang ingin serba cepat dalam pengambilan keputusannya. Etnografi sebenarnya tidak terbatas pada satu jenis teknik saja, tapi merupakan penggabungan dari beberapa teknik riset yang dilakukan dalam rangka mendapatkan informasi dari beberapa sumber sekaligus. Ada kalanya beberapa jenis riset ini dilakukan secara simultan, sehingga ada unsur pembelajaran pada setiap tahapnya. Itu sebabnya Ethnographer membuka peluang sebagai jembatan pemasok informasi sehngga program pemberdayaan masyarakat menjadi lebih baik.

Riset ethnografi tidak hanya berhenti sebagai riset untuk riset tetapi dengan pengalaman penelitian di desa Dahai dan desa Rampa, ia telah lebih maju beberapa langkah dalam perencanaan dan implementasi untuk program pemberdayaan masyarakat.

Penutup

Menggambarkan kekuatan riset dengan metodologi etnografi yang berbeda dengan penelitian lainnya, dalam riset etnografi informan tetap berada dalam lingkungan aslinya. Petani keret dan nelayan di lautyang diwawancarai dan diamati perilakunya saat berada di keluarga, sedang menyadap karet, sedang menjala ikan, membuat perahu atau kapal, dan sedang menjual hasil karet kepada seorang *tengkulak* di pasar. Kepala Desa diamati perilakunya ketika berada di kantor desa tempat ia bekerja untuk merekam bagaimana ia memimpin rapat desa, menyelesaikan perseterusan antar pemuda desa. Bidan Desa diamati secara mendalam dan diwawancarai di lingkungan perempuan desa, Puskesmas, Posyandu, bagaimana ketika ia memberi pertolongan

melahirkan. Perilaku Bidan Desa merupakan *insights* tersendiri yang jarang bisa terekam ketika dilakukan penelitian lain.

Inilah yang membedakan ethnografi dengan riset lain ketika berkaitan dengan lukisan budaya yang dibuat ethnigrapher nampak lebih nyata atau setidaknya mendekati kenyataan. Sebab peta, foto dan catatan ethnigrapher dipandang sebagai mewakili keadaan yang sesungguhnya.Setidaknya bahwa ethnografi bekerja untuk menggambarkan keadaan kehidupan nyata dari keadaan masyarakat beserta kebudayanya.

Dalam interpretasi budaya secara esensial ada aktivitas interpretasi. Pengamatan dari luar bertujuan memahami perasaan orang dan makna dalam sebuah situasi. Seorang etnographer melalui pengkajian cermat, wawancara, kesimpulan dan pengalaman sehingga eksplorasi perilaku menjadi mudah dapat dipahami.

Kerja Etnografi melukiskan teori umum tentang budaya yang dioperasikan dan dikaji dengan kasus spesifik. Ada tiga bentuk interpretasi budaya, yaitu etnografi budaya dan studi interpretatif budaya. Penerapan metode etnografi pada pola-pola komunikasi dalam kelompok dan pola perilaku para tokoh. Interpreter berupaya untuk membuat pengertian tentang bentuk yang digunakan oleh anggota kelompok atau budaya dalam hal ini pada program pemberdayaan masyarakat. Kerja etnografi bukankah sekadar *the adventure* tetapi *living with society*.

Pustaka

Chambers, Robert. (1995). *Poverty and Livelihood:Whose Reality Counts*. Discussion Paper 347, Brighton: Institute of Development Studies.

Chambers, Robert. (1983). *Rural Development: Putting the Last First*. Published November 21st 1983 by Prentice Hall

Creswell, John W. (2002). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, Sage Publication.

Creswell, John W. (2012). *Educational research : planning, conducting, and evaluating quantitative and Qualitative Research*. Sage Publication.

Denzin, Norman , Lincoln. (1994). *Handbook of Qualitative Research*. London : Sage Publication.

Ember, Carol R, Melvin Ember. (1990). *Anthropology*. 6th ed. New Jersey : Prentice Hall.

Friedmann. (1992). *Empowement: the Politics of Alternative Development*. Cambridge Mass: Blackwell Publisher.

Geertz, Clifford. (2000). *Local Knowledge, Further Essays in Interpretative Antropology*. USA: Perseus Books Group

John Elkington, Cannibals with Forks,The Triple Bottom Line of Twentieth Century. 2005. *Business, dikutip dari Teguh Sri Pembudi, CSR, Sebuah Keharusan dalam Investasi Sosial*. Pusat Penyuluhan Sosial (PUSENSOS) Departemen Sosial RI, Jakarta, La Tofi Enterprise.

Koentjaraningrat. (1974). *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta:Penerbit Djambatan

Roy Ellen. (2003). *On the Edge of the Banda Zone: Past and Present in the Social Organi- sation of a Moluccan Trading Network*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.

Strauss, Levy. (1977). *Structural Anthropology*, Harmondsworth, Middle essex: Penguin Book, Ltd

Spradley, J. P. (1979). *The Ethnographic Interview*. New York: Reinhart &Winston.

Spradley, J. P. (1980). *The Participation Observation*.New York: Reinhart &Winston
Guidance On Social Responsibility, Document ISO 26000, 2008.

.

Pemberdayaan Masyarakat Terdampak Pembangunan (Kasus Pembangunan Waduk Jati Gede di Sumedang Jawa Barat)

Opan S. Suwartapradja
Pengajar pada Departemen/Program Studi Antropologi FISIP-UNPAD
opan.s.suwartapradja@unpad.ac.id

Abstrak

Proyek-proyek pembangunan yang dilaksanakan cukup beragam, seperti industry, infra struktur, perumahan, rumah sakit, PLTU, PLTP dan Pembangkit Listrik Tenaga Air (PLTA).Besar kecilnya dampak dan isu yang muncul dari suatu proyek pembangunan erat kaitannya dengan jenis dan cakupan kegiatannya.Pada pembangunan bendungan area yang diperlukan lebih dari 5000 ha dan 80% milik penduduk. Jumlah penduduk yang harus pindah lebih dari 5000 KK akan kehilangan asset dan lapangan usaha. Artikel ini mendeskripsikan pemberdayaan terdampak Pembangunan Waduk Jati Gede yang berpindah ditepian waduk.Kegiatan pemberdayaan dilaksanakan melalui beberapa tahapan diawali dari pemetaan sosial, sosialisasi, pelatihan dan aplikasi. Pemindahan terdampak pembangunan seharusnya diikuti dengan penciptaan lapangan kerja atau pemukiman kembali *(resettlement)*agar keadaan ekonominya lebih baik atau relative sama seperti semula. Penduduk yang terkena pembangunan Waduk Jati Gede 68,3% berpindah ke desa-desa ditepian waduk, sehingga meningkatkan kepadatan dan tekanan penduduk bagi desa-desa yang ditempatinya. Meningkatnya tekanan penduduk ditepian waduk ini menimbulkan dampak lingkungan terhadap proyek. Pengendalian tekanan penduduk dan dampak lingkungan terhadap proyek di tepian waduk dilakukan pemberdayaan melalui penciptaan lapangan usaha dengan mengoptimalkan potensi lokal *(lokal knowledge)* mengacu kepada konsep internalitas.

Kata kunci : Pemberdayaan, terdampak, pembangunan, perpindahan

Pendahuluan

Pembangunan yang dilaksanakan dilakukan di berbagai sektor.Seperti industry, perumahan, rumah sakit, transportasi dan pengadaan listrik.Pembangunan tersebut memerlukan lahan dan kemudian membebaskannya beserta tanaman dan asset penduduk yang berada diatasnya.Pembebasan lahan yang diperlukan untuk pembangunan tersebut mengandung pengertian telah terjadi alih fungsi lahan terutama lahan pertanian.Direktorat Jenderal Pengelolaan Lahan dan Air (PLA) mencatat setidaknya 187.720 ha lahan sawah beralihfugsi setiap tahunnya (Dirjen PLA, 2005). Winoto (2005) yang dikutif oleh Direktorat Penatagunaan Tanah Badan Pertanahan Nasional mencatat bahwa apabila Rencana Tata Rang Wilayah (RTRW) tidak ditinjau kebali dari total lahan sawah 7,3 juta hanya sekitar 4,2 juta ha (57,6%) yang dapat dipertahankan fungsinya dan sisanya yaitu 3,1 juta ha terancam beralih fungsi ke penggunaan lain.

Seperti halnya dikemukakan Soemarwoto (2004), dari segi fisik pembangunan telah mengganggu lingkungan danatau habitat tempat hidup dan berkembangbiaknya hewan-hewan yang berada di dalamnya.Dari segi sosial, hilangnya lahan terutama lahan pertanian sebagai sumber penghidupan petani luas kepemilikannya semakin berkurangdan buruh tani kehilangan lapangan usaha. Permasalahan ini kemudian diperberat lagi dengan terus bertambahnya jumlah penduduk, sehingga akan menimbulkan tekanan penduduk terhadap lahan. Berkurang atau hilangnya asset penduduk sebagai sumber penghidupannya dan terus bertambahnya jumlah penduduk baik secara

alamiah maupun non-alamiah akan menimbulkan tekanan penduduk terhadap lahan pada desa-desa tempat mereka bermukim.

Terdampak pembangunan yang jumlahnya cukup besar adalah pada pembangunan bendungan atau waduk.Jumlah penduduk yang harus pindah karena pembangunan bendungan baik untuk pengadaan listrik, irigasi maupun pengadaan air minum disetiap negara jumlahnya cukup besar yaitu berkisar antara 40.000 jiwa sampai dengan 1,2 juta jiwa (Goldsmith, Edward dan Nicholas Hildiyard, 1993). Pada pembangunan PLTA di negara kita, seperti di Jawa Barat PLTA Saguling sebanyak 25.000 jiwa, PLTA Cirata sebanyak 30.000 jiwa dan PWS Jati Gede sebanyak 30.000 jiwa (PPSDAL-LPPM-Unpad, 1981, 1982 dan 1985). Mereka ini tidak hanya kehilangan lahan akan tetapi juga harus pindah. Berpindahnya mereka ditempat yang baru tidak hanya harus beradaptasi dengan lingkungan sekitarnya untuk mempertahankan kelangsungan hidupnya akan tetapi juga berdampak bagi daerah setempat yaitumenimbulkan tekanan penduduk. Desa-desa yang berada di tepian waduk yang ditempati oleh pindahan terdampak pembangunan ini luas lahan yang menjadi sumber penghidupannyasemakin berkurang, sehingga akan terjadi persaingan yang ketat dalam mendapatkan pekerjaan.

Artikel ini dimaksudkan untuk mendeskripsikan terdampak pembangunan, khususnya terdampak Pembangunan Waduk Serbaguna (PWS) Jati Gede setelah penggenangan.Hal ini menarik untuk diketahui tentang kehidupan mereka setelah penggenangan.Data yang dipergunakan merupakan hasil pemetaan sosial yang dilakukan oleh Academic Leadership Grant (ALG) Jati Gede Pusat Studi Resettlement dan Pembangunan Departemen Antropologi FISIP-DRPMI-Unpad pada tahun 2016. Dari hasil pemetaan diketahui potensi SDM tentang pekerjaan dan jenis-jenis pelatihan yang diminati dan potensial untuk dikembangkan oleh terdampak pembangunan dan yang semestinyadilakukan bagi terdampak pembangunan.

Rujukan

Konsep-konsep yang terkait dengan topik dari artikel ini dimaksudkan sebagai rujukan dalam mengkaji suatu permasalahan berdasarkan temuan lapangan.**Beberapa** konsep yang terpaut dengan pemberdayaan bagi terdampak pembangunan, yaitu pembangunan berkelanjutan, resettlement, pemberdayaan, dan internalitas *(lokal knowledge).*

Pembangunan Berkelanjutan

Pembangunan berkelanjutan *(sustainable development)* mengemuka sejak tahun 1980-an. Hal ini kemudian diapresiasi oleh pemerintah dengan keluarnya Undang-undang no. 4 tahun 1982 tentang Pengelolaan Lingkungan Hidup.Undang-undang ini kemudian mengalami beberapa kali perubahan atau revisi dan yang terakhir menjadi Undang-Undang No. 32 tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup.Pasal 3 dalam Undang-undang tersebut dikemukakan bahwa yang dimaksud dengan pembangunan berkelanjutan adalah upaya sadardan terencana yang memadukan aspek lingkunganhidup, sosial, dan ekonomi ke dalam strategi pembangunan untuk menjamin keutuhan lingkungan hidup serta keselamatan, kemampuan, kesejahteraan, dan mutu hidup generasi masa kinidan generasi masa depan. Kemudian komisi sedunia untuk lingkungan dan pembangunan (World Comission on Enveromental and Development, WCED, 1987 dalam

Soemarwoto, 2004) mengkonsepsikan pembangunan berkelanjutan usaha untuk memenuhi kebutuhan sekarang tanpa menguragi kemampuan generasi yang akan datang untuk memenuhi kebutuhan mereka. Makna dari pembangunan berkelanjutan yaitu : i) ekologi *(environmentally sound)*; ii) ekonomi *(economically viable)*; iii) sosial *(sosially acceptable).* Menurut Soemarwoto (2004), ketiga variable tersebut saja tidak cukup, akan tetapi harus dilengkapi dengan etika. Etika dimaksudkan adalah kepedulian, dalam hal ini adalah adanya kepedulian dari pelaku pembangunan terhadap lingkungan.Tujuannya adalah untuk memenuhi aspirasi bangsa Indonesia, yaitu kehidupan yang adil, makmur dan sejahtera.

Tercapainya pembangunan berkelanjutan tidak hanya dari aspek fisik saja yaitu tidak terjadinya kerusakan pada ekosistem tempat kita hidup, akan tetapi juga harus ada keseimbangan sosial ekonomi antar negara dan antar kelompok dalam suatu negara (Soemarwoto, 2004: 162). Ini artinya harus ada pemerataan agar tidak terjadi kesenjangan sosial ekonomi antara negara maju dan berkembang dan atau kesenjangan kaya dan miskin harus dikurangi. Pembangunan berkelanjutan dalam artikel ini dikonsepsikan secara sederhana yaitu bahwa kondisi sosial ekonomi terdampak pembangunan menjadi lebih baik atau relative sama seperti semula.

Pemukiman Kembali (resettlement)

Soemarwoto (2004) mengkonsepsikan bahwa pemukiman kembali adalah pemindahan penduduk dibarengi dengan penciptaan lapangan kerja.Suwartapradja (2016) mengkonsepsikan bahwa pemukiman kembali sebagai suatu kegiatan pemindahan penduduk dari suatu daerah ke daerah lain baik secara individual maupun secara kolektif dibarengi dengan penciptaan lapangan usaha. Kegiatan tersebut tentunya tidak lepas dari peran pemerintah untuk memfasilitasinya dengan tujuan yang dipindahkan dapat memulihkan kembali ekonomi rumah tangganya agar lebih baik atau relatif samaseperti sebelum pindah. Konsep ini mengemuka berdasarkan pengalaman dari negara-negara yang membangun bendungan bahwa terdampak pembangunan keadaan ekonominya tidak menjadi lebih baik (Bank Dunia, 1986 dalam Goldsmith, Edward dan Nicholas Hildiyard, 1993, Soemarwoto, 1988;). Terdampak pembangunan sebagian besar sebagai petani yang mengandalkan kehidupannya dari sektor pertanian dan kepindahannya memilih daerah-daerah pertanian di sekitar waduk. Kepindahan terdampak pembangunan bendungan dari beberapa hasil penelitian, seperti PPSDAL-LPPM-UNPAD (1982 dan 1985) terdampak pembangunan PLTA Saguling dan PLTA Cirata di Jawa Barat masing-masing 54% dan 56% pindah disekitr genangan. Begitupula hasil penelitian ALG Jati Gede DRPMI Unpad (2016) bagi terdampak Pembangunan Waduk Serbaguna (PWS) Jati Gede sebanya 68,3% pindah di tepian waduk. Meningkatnya jumlah penduduk disekitar waduk akan meningkatkan kepadatan dan atau tekanan penduduk, persaingan mendapatkan pekerjaan yang semakin ketat, harga lahan meningkat dan luas pemilikan lahanpun semakin sempit. Semakin menyempitnya pemilikan lahan akan terjadi eksploitasi lahan yang intensif akan meningkatkan erosi yang akan menjadi ancaman bagi pembangunan itu sendiri. (Goldsmith, Edward dan Nicholas Hildiyard, 1993).Pada kondisi seperti ini terdampak pembangunan tidak akan mampu dapat memulihkan kembali kondisi ekonominya berdasarkan kemampuan *(skill)* dan pemilikan sumber daya lahan yang semakin sempit, sehingga menjadi pertimbangan Bank Dunia dan menjadi prasyarat bagi negara-negara kreditur yang membangunan bendungan (Bank Dunia, 1986, dalam Goldsmith, Edward dan Nicholas Hildiyard,

1993). Lebih lanjut, Soemarwoto (1988) berpendapat bahwa yang dimaksud dengan pemukiman kembali bukan hanya memindahkan penduduk ke daerah transmigrasi akan tetapi juga dapat dilakukan di sekitar proyek pembangunan melalui penciptaan lapangan kerja. Pemindahan penduduk dari suatu daerah ke daerah lain tanpa adanya penciptaan lapangan kerja hanya memindahkan masalah saja. Kemudian Goldsmith, Edward dan Nicholas Hildiyard, (1993)menyatakan bahwa program pemindahan terdampak pembangunan yang dilaksanakan oleh negara yang membangun bendungan selalu menemui kegagalan baik dari segi ekonomi, sosial dan budaya. Dari segi ekonomi tingkat ekonomi terdampak tidak menjadi lebih baik dari semula, dari segi sosial telah menghilangkan tatanan sosial dalam kehidupan mereka dan dari segi budaya hilangnya sistem nilai, norma-norma dan aturan-aturan dalam kehidupan suatu komunitas. Aspek-aspek tersebut kurang mendapatkan perhatian dari agen pembangunan, sehingga keadaan ekonomi yang terkena pembangunan tidak menjadi lebih baik.Lebih lanjut, Goldsmith dan Nicholas Hildyard (1993) dalam bukunya yang berjudul Dampak Sosial dan Lingkungan Bendungan Raksasa (Terjemahan, Kuswara, 1993 : xv) menyatakan bahwa pembangunan bendungan sering mengabaikan aspek sosial dan pemukiman kembali selalu gagal, sehingga berkesimpulan, sebaiknya sama sekali tidak membangun bendungan-bendungan besar.

Internalitas *(lokal knowledge)* dan eksternalitas

Internalitas. Internalitas dikonsepsikan suatu upaya pemenuhan kebutuhan yang dapat terpenuhi dari daerah setempat.Ini artinya bahwa untuk memenuhi kebutuhan hidup dengan memanfaatkan dan mengoptimalkan potensi lokal berdasarkan sumber daya yang ada, baik dari segi fisik maupun sosial.Dari segi fisik mengolah dan atau memanfaatkan sumber daya alam setempat secara optimal dapat dilakukan berdasarkan budaya lokal yang selama ini selalu memperhatikan kaidah-kaidah konservasi.Pengetahuan lokal dengan memanfaatkan sumber daya lahan melalui diversifikasi tanaman akan menghasilkan keragaman jenis-jenis makanan dan bahkan dapat menghasilkan suatu jenis makanan tertentu yang menjadi primadona atau kekhasan daerah setempat. Sarana produksi yang diperlukan untuk pemenuhan kebutuhan jenis-jenis tanaman tadi misalnya, dapat dihasilkan dari daerah setempat. Potensi ini sebetulnya merupakan modal sosial bagi masyarakat perdesaan.Ia tumbuh dan berkembang dalam kehidupan masyarakat terutama dalam mengolah dan memanfaatkan sumber daya lahan. Tetapi kemudian budaya ini terdapat kecenderungan ditinggalkan oleh generasi berikut dan kemudian beralih memanfaatkan hasil-hasil teknologi modern. Potensilokal yang ditinggalkan tersebut sampai dengan sekarang masih sangat mungkin dapat dihidupkan dan dikembangkan kembali, yaitu dengan cara mengubah pola pikir masyarakat yang terkontaminasi oleh teknologi modern beralih kepada kebiasaan-kebiasaan yang dilakukan oleh pendahulu mereka. Sebagai contoh, petani pemilik yang jugabiasanya memiliki ternak (domba, sapi), kotorannya dapat dimanfaatkan sebagai pupuk organik untuk tanaman pertaniannya. Bagi petani yang memiliki sapi misalnya, kotorannya dapat dipergunakan sebagai media untuk menghasilkan biogas, sehingga kebutuhan untuk memasak tidak perlu membeli danatau didatangkan dari luar daerah.

Potensi sumber daya manusia (SDM) seperti pengetahuan, keakhlian, kebersamaan, ketaatan dan kejujuran sebagai modal sosial*(sosialkapital)*, merupakan suatu potensi untuk dikembangkan. Disadari bahwa modal sosial yang dimiliki oleh suatu masyarakat di perdesaan secara ekonomi

tidak selalu membawa keberuntungan. Terkadang mereka mempunyai keakhlian atau keterampilan *(skill)*tetapi tidak dapat mengembangkannya karena terkendala kapital. Mereka lebih memilih dan melakukan kegiatan apa adanya, seperti berburuh. Bagi buruh tani misalnya, sekalipun ia mempunyai keterampilan tertentu, berburuh dianggap sebagai suatu pekerjaan yang dapat menghasilkan untuk memenuhi kebutuhan hari ini. Budaya atau kebiasaan berburuh ini menjadi suatu pilihan utama daripada mengembangkan keakhlian atau keterampilan yang dimilikinya.Kondisi seperti ini memposisikan mereka berada pada kondisi ekonomi jalan di tempat, sehingga ekonomi rumah tangganya kurang beruntung.Disadari bahwa mengubah pola piker itu tidak mudah, akan tetapi pengetahuan lokal yang dikategorikan sebagai modal sosial yang tumbuh dan berkembang dalam kehidupan masyarakat bukan berarti tidak dapat dikembangkan, akan tetapi dalam pengembangannya diperlukan adanya rekayasa sosial dalam memberdayakan mereka untuk dapat hidup sejahtera yang menjadi cita-cita bangsa ini.

Eksternalitas. Eksternalitas dapat diartikan sebagai suatu ketergantungan terhadap produk-produk yang dihasilkan dari luar daerah.Barang-barang yang diproduksi dari luar daerah ini kemudian diperlukan untuk memenuhi kebutuhan suatu masyarakat.Masyarakat yang selalu mengandalkan produksi dari luar daerah ini dapat menumbuhkan ketergantungan pada suatu produk tertentu yang sebetulnya dapat dipenuhi atau diproduksi di daerah setempat.Sebagai contoh, pupuk an-organik.Pupuk ini dapat digantikan dengan pupuk organik. Pupuk ini sangat ramah lingkungan dan mempunyai unsur-unsur kearifan lokal yaitu dapat menggemburkan dan atau menyuburkan tanah, sehingga unsur-unsur hara yang terkandung di dalamnya akan tergantikan kembali, sehingga tanah tetap subur. Pengetahuan lokal seperti ini, kemudian mulai memudar dan beralih mempergunakan pupuk buatan sebagai hasil teknologi modern. Namun demikian, tentunya tidak semua mayarakat petani di perdesaan mengalami perubahan seperti ini, akan tetapi masih terdapat yang bercocoktanam berdasarkan pengetahuan lokal.

Pemberdayaan

Kita sering mendengar istilah pemberdayaan dan bahkan istilah ini telah lama digulirkan oleh pemerintah, yaitu sejak tahun 1980-an di era pemerintahan Orde Baru (ORBA) dan kemudian berkembang di era reformasi sekarang ini. Konsep tentang pemberdayaan ini dimulai dari yang bersifat praktis dan kemudian tumbuh dan berkembang berdasarkan kajian-kajian akademik. Beberapa konsep yang kami pilah dan dianggap relevan dengan tulisan inimengacu kepada beberapa pendapat yang dikonsepsikan oleh akademisi.

Twelvetrees dalam Suharto (2009) mengkonsepsikan pemberdayaan masyarakat yaitu suatu upaya pemenuhan kebutuhan otrang-orang yang tidak beruntung atau tertindas, baik yang disebabkan oleh kemiskinan maupun oleh diskriminasi berdasarkan kelas sosial, suku, gender, jenis kelamin, usia dan kecacatan. Pranarka (1996) mengemukakan bahwa pemberdayaan suatu upaya membangun masyarakat dengan mendorong, memotivasi dan membangkitkan kesadaran akan potensi yang dimiliki serta upaya untuk mengembangkan sesuai dengan situasi dan kondisi yang ada. Awangdana (2009) kemudian tidak hanya terkait dengan konsep akan tetapi juga terkait degan tujuannya. Secara konseptual ia mengkonsepsikan pemberdayaan masyarakat suatu proses yang membangun manusia atau masyarakat melalui pengembangan kemampuan masyarakat, perubahan perilaku masyarakat dan pengorganisasian masyarakat. Tujuannya ialah : i)

mengembangkan kemampuan masyarakat seperti kemampuan untuk berusaha, mencari informasi, mengelola kegiatan dan kemampuan lain sesuai dengan kebutuhan atau permasalahan yang dihadapi; ii) mengubah perilaku yang merugikan masyarakat atau yang menghambat peningkatan kesejahteraan masyarakat; iii) mengorganisasikan masyarakat dalam upaya untuk saling mengatur dalam mengelola kegiatan atau program yang mereka kembangkan

Lebih lanjut, Kartasasmita (1996), mengemukakan bahwa upaya dalam memberdayakan masyarakat dapat dilihat dari 3 sisi yaitu : i) menciptakan suasana atau iklim yang memungkinkan potensi masyarakat berkembang *(enabling)*. Titik tolaknya adalah pengenalan bahwa setiap manusia, setiap masyarakat, memiliki potensi yang dapat dikembangkan. Pemberdayaan adalah upaya untuk membangun daya itu dengan mendorong, memotivasi dan membangkitkan kesadaran akan potensi yang dimilikinya serta berupaya untuk mengembangkannya; ii) Memperkuat potensi atau daya yang dimiliki oleh masyarakat *(empowerment).* Penguatan ini meliputi langkah-langkah nyata dan menyangkut penyediaan berbagai masukan *(in put)*, serta pembukaan akses kedalam berbagai peluang *(opportunities)* yang akan membuat masyarakat menjadi makin berdaya. Upaya yang pokok adalah taraf peningkatan pendidikan, derajat kesehatan, serta akses ke dalam sumber-sumber kemajuan ekonomi seperti modal, teknologi, informasi, lapangan kerja dan pasar; iii) memberdayakan mengandung arti melindungi. Dalam proses pemberdayaan, harus dicegah yang lemah bertambah lemah. Melindungi sebagai upaya untuk mencegah terjadinya persaingan yang tidak seimbang, serta ekploitasi yang kuat atas yang lemah.

Dari beberapa konsep di atas, sasaran pokok dari pemberdayaan masyarakat adalah untuk meningkatkan pendapatan masyarakat. Hal ini senada dengan konsep yang dikemukakan (Sumodiningrat, 1999) bahwa pemberdayaan masyarakat adalah untuk meningkatkan pendapatan masyarakat ditingkat bawah dan menurunkan jumlah penduduk yang berada di bawah garis kemiskinan, berkembangnya kapasitas masyarakat di daerah perdesaan dan berkembangnya kelembagaan masyarakat.Namun pemberdayaan itu tidak hanya secara konseptual, harus diikuti dengan strategi untuk mencapai sasaran tersebut.Strategi yang harus dilakukan dalam pemberdayaan masyarakat, seperti dikemukakan Whrihatnolo dan Dwidjowijoto, (2007). mengemukakan bahwa strategi yang harus dilakukan meliputi : i) pembentukan kelompok masyarakat; ii) melibatkan fasilitator; iii) membentuk forum diskusi/musrenbang; iv) menyusun dokumen rencana umum; v) melibatkan pemerintah setempat; vi) melibatkan dunia usaha dan vii) menstimulasi kegiatan ekonomi masyarakat.

Pendapat lainya, seperti dikemukakan Ife (1996) dalam Suharto (2004), bahwa strategi saja tidak cukup akan tetapi harus diikuti dengan pendampingan. Pendampingan dalam hal ini sangat menentukan keberhasilan program pemberdayaan. Peran pendamping menurutnya yaitu adanya : i) fasilitator : pemberian motivasi, kesempatan dan dukungan; ii) pendidik, sebagai agen yang memberi masukan positif dan direktif berdasarkan pengetahuan dan pengalamannya serta bertukar gagasan dengan pengetahuan dan pengalaman masyarakat yang didampinginya; iii) perwakilan masyarakat, interaksi para pendamping dengan lembaga-lembaga eksternal atas nama dan demi kepentingan masyarakat yang didampinginya; iv) peran-peran teknis yang mengacu kepada keterampilan yang bersifat praktis.

Untuk mengukur keberhasilan program pemberdayaan masyarakat Bappenas (2000) mengemukakan beberapa indikator yaitu : i) kemandirian (masyarakat terlibat secara aktif dalam suatu program); ii) keterlibatan masyarakat secara aktif dalam program tersebut; iii) komkitmen

dari berbagai pihak untuk menjalankan program dari masyarakat dan pemerintah; iv) pendampingan yang berkesinambungan dan v) bantuan dari donor dalam pelaksanaan program yang tidak mungkin dibantu pemerintah.

Dari uraian diatas secara sederhana konsep pembedayaan masyarakat yang diaksudkan dalam tulisan ini adalah membantu meningkatkan ekonomi masyarakat berdasarkan potensi daerah dan atau pengetahuan yang dimiliki oleh suatu masyarakat *(lokal knowledge)*. Keberhasilam pemberdayaan masyarakat itu sendiri dapat dikaitkan dengan beberapa kriteria, yaitu i) adanya partisipasi masyarakat; ii) melakukan pendampingan dana tau pemantauan (monev); iii) terdapat pengelola yang melakukan suatu kegiatan; iv) adanya koordinasi dantara anggota dan atau antar kelompok; v) adanya suatu hak pemanfaatan; vi) pilihan dari suatu jenis kegiatan atau usaha dan vii) terciptanya pasar untuk menjual hasil-hasil kegiatan usahanya.

Pembangunan Bendungan

Pembangunan memerlukan lahan dan merubah lingkungan, tetapi pembangunan harus terus dilaksanakan untuk mencapai masyarakat yang sejahtera. Pembangunan yang memerlukan lahan, lahantentunya akansemakin berkurang dan habitat kehidupan kita terganggu (Soemarwoto, 2004). Masalahnya adalah pembangunan harus terus berlanjut dan habitat tempat kita hidup tidak terganggu. Untuk mencapai keseimbangan agar pembangunan terus berlanjut atau berkelanjutan *(sustain)* dan lingkungan tidak rusak kemudian pemerintah mengeluarkan undang-undang no. 32 tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup. Pasal 2 dalam Undang-Undang tersebut dinyatakan bahwa yang dimaksud dengan Perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup adalah upaya sistematis dan terpadu yang dilakukan untuk melestarikan fungsi lingkungan hidup dan mencegah terjadinya pencemaran dan/atau kerusakan lingkungan hidup yang meliputi perencanaan, pemanfaatan, pengendalian, pemeliharaan, pengawasan, dan penegakan hukum.Hal tersebut dimaksudkan agar pembangunan berkelanjutan *(sustainable development)*.

Seperti dikemukakan di atas bahwa pembangunan dilaksanakan diberbagai sektor, seperti industry, perumahan, rumah sakit, transportasi dan pengadaan listrik.Pembangunan bendungan atau waduk dilakukan untuk pemenuhan kebutuhan listrik sebagai Pembangkit Listri Tenaga Air (PLTA), irigasi dan air minum. Namun, karakteristik pembangunan bendungan ini berbeda dengan pembangunan lainnya, seperti PLTU atau PLTP. Pembangunan PLTP misalnya, berada di kawasan hutan, status lahan yang dipergunakan milik pemerintah dan daerahnya merupakan hutan dan atau hutan lindung yang padat dengan tumbuhan serta merupakan habitan bagi tumbuh dan berkembangnya hewan liar. Penduduk yang bermukim didaerah seperti ini dapat dikatakan tidak ada dan sekalipun ada jumlahnya tidak banyak dan mereka bermukim di luar hutan lindung, sehingga isu pokok *(main issue)* pada pembangunan PLTP ini adalah aspek fisik yaitu biologi.

Berbeda dengan pembangunan PLTP atau pembangunan lainnya.Pembangunan bendungan atau waduk, misalnyadi Jawa Barat terdapat PLTA Saguling dan PLTA Cirata, memerlukan area yang cukup luas yaitu lebih dari 4000 ha. Lahan yang diperlukan merupakan lahan milik sekitar 80% dan sisanya yaitu sekitar 20% lahan kehutanan milik pemerintah (Dinas Kehutanan). Lahan milik tersebut merupakan sumber penghidupan penduduk dan di atas lahan tersebut terdapat permukiman mereka dengan jumlah lebih dari 30.000 jiwa. Mereka ini kehilangan asetnya dan

harus pindah.Pada PLTA Saguling penduduk (KK) yang pindah dan bermukim di tepian waduk sebanyak 54% dan pada PLTA Cirata sebanyak 57%.(PPSDAL-LP-UNPAD, 1982 dan 1983).

Pembangunan Waduk Jati Gede dimulai sejak tahun 1981, dengan Surat Keputusan Gubernur KDH T I Jawa Barat No. 593.82/SK.1266-Pem.Um/81, tanggal 16 September 1981 tentang penerbitan ijin pembebasan tanah Jati Gede. Luas area yang harus dibebaskan sekitar 4.896,22 ha.Dari jumlah tersebut sekitar 2500 ha (51%) merupakan lahan basah, yaitu persawahan sebagai sumber penghidupan petani.Jumlah penduduk yang terkena Pembangunan Waduk Jati Gede berdasarkan data sensus yang dilakukan oleh Pusat Penelitian Sumber Daya Alam dan Lingkungan (PPSDAL) Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (LPPM) kini berubah nama menjadi Direktorat Riset Pengabdian Kepada Masyarakat dan Inovasi (DRPMI) Universitas Padjadjaran tahun 2004 berjumlah sebanyak 5.686 KK (Tabel 1). Mereka ini kehilangan lahan dan harus pindah. Pembebasan lahan atau ganti rugi terhadap asset penduduk cukup lama dilakukan dari tahun 1982 sampai dengan tahun 2007 atau selama sekitar 25 tahun. Pelaksanaan pembebasan lahan selama itu tersendat-sendat terkendala biaya yang bersumber dari APBN.Begitupula dengan pemindahannya tidak kontinyu. Pemindahan penduduk dilakukan melalui program transmigrasi dan translokdari sejak tahun 1982-1995.

Program pemindahan tersebut dianggap lebih baik dari pemindahan penduduk pada PLTA Saguling dan PLT Cirata. Namun kemudian terhenti atau tidak berlanjut dan penduduk berpendapat bahwa pmbangunan tidak akan dilanjutkan, sehingga mereka pulang kembali ke desa semula. Di desa asalnya itu tidak mempunyai asset karena sudah diganti rugi tetapi masih bisa menggarapnya, sehingga masih dapat bertahan hidup. Begitupula bagi penduduk yang belum pindah yaitu sekitar 80% beranggapan masih dapat menggarap lahannya yang telah diganti rugi, sekalipun terdapat sebagian dari mereka yang telah mempersiapkan kepindahannya dengan membeli lahan di luar rencana genangan. Bagi golongan menengah yang telah membeli lahan untuk persiapan kepindahannya di luar rencana genangan di jual kembali dipergunakan untuk biaya anak sekolah dengan anggapan pembangunan Waduk Jati Gede tidak akan jadi. Pada kondisi seperti ini, kemudian mereka diharuskan untuk pindah dan kepindahannya tidak dimukimkan oleh pemerintah. Mereka pindah sendiri-sendiri secara serentak dalam kurun waktu 3-4 bulan. Pada kondisi seperti inikiranya sulit untuk dapat mempersiapkan masa

Tabel : 1. Jumlah Kepala Keluarga (KK) berdasarkan daerah

No.	**Kecamatan**	**Desa**	**Status daerah**	**Jumlah KK**
1.	Jatigede	Sukakersa	Tergenang Seluruhnya	411
		Jemah*	Tergenang Sebagian	201
		Ciranggem*	Tergenang Sebagian	175
		Mekarasih*	Tergenang Sebagian	11
	Sub Jumlah	**4**	**1/3***	**798**
2.	Wado	Padajaya	Tergenang Seluruhnya	690
		Wado*	Tergenang Sebagian	796
		Cisurat*	Tergenang Sebagian	379
	Sub jumlah	**3**	**2/1***	**1865**
3.	Batununggal	Pawenang	Tergenang Sebagian	61

		Sirnasari	Tergenang Sebagian	141
	Sub Jumlah	**2**	**0/2***	**202**
4.	Darmaraja	Cipaku	Tergenang Seluruhnya	481
		Pakualam	Tergenang Seluruhnya	381
		Karang Pakuan*	Tergenang Sebagian	29
		Cibogo	Tergenang Seluruhnya	735
		Sukaratu*	Tergenang Sebagian	67
		Jatibungur	Tergenang Seluruhnya	364
		Leuwihideung	Tergenang Seluruhnya	414
		Sukamenak	Tergenang Seluruhnya	350
	SubJumlah	**8**	**6/2***	**2821**
Total Kecamatan 4		**17**	**9/8***	**5.686**

Sumber : PPSDAL, 2004

Keterangan : *) Desa yang tergenang sebagian

depannya di tempat yang baru. Dampak pembangunan bendungan juga dirasakan langsung oleh kaum buruh tani. Mereka tidak memiliki lahan dan hanya mengandalkan dari berburuh kini lapangan usaha mereka hilang, sehingga mereka mendapatkan kesulitan untuk dapat bekerja dan atau untuk dapat bertahan hidup.Status proyek yang tersendat-sendat dalam waktu yang cukup lama, area yang diperlukan cukup luas, dan sebagain besar merupakan lahan pertanian, pemindahan penduduk yang tersendat dan kemudin tidak difasilitasi suatu proses terjadinya kemiskinan bagi terdampak pembangunan (Suwartapradja, 2017a).

Penggenangan Waduk Jati Gede dilaksanakan pada hari senin tanggal 31 Agustus 2015. Setahun setelah penggenangan yaitu pada bulan Agustus 2016 tim Academic Leadership Grant (ALG) Jati Gede Pusat Studi Resettlemen dan Pembangunan Departemen Antropologi FISIP-DRPMI-UNPAD melakukan pemetaan sosial melalui sensus terhadap penduduk yang pindah ke tepian waduk. Kriteria desa-desa tepian waduk yaitu desa-desa yang berbatasan langsung dengan waduk Jati Gededan menimbulkan dampak lingkungan terhadap waduk. Berdasarkan hasil sensus tersebut penduduk yang bermukim di tepian waduk Jati Gede berjumlah 3.886 KK (68,3%). Mereka menetap di 4 kecamatan, 20 desa dan 54 kampung atau dusun seperti disajikan pada Tabel 2.

Tabel : 2. Jumlah kepala keluarga (KK) yang pindah disekitar genangan

No.	Kecamatan	Desa	Kampung	Jumlah (KK)	%
1	Darmaraja	11	25	2.099	54,0
2	Wado	5	15	1.070	27,5
3	Jatinunggal	2	8	381	9,8
4	Jati Gede	2	6	336	8,6
	Jumlah	20	54	3.886	100

Sumber : Sensus ALG Jati Gede Agustus-September 2016

Perpindahan terjadi menjelang penggenangan setelah mereka mendapatkan uang karohiman yang diberikan pemerintah, yaitu sebesar 122 juta bagi mereka yang mendapatkan ganti rugi pada tahun 1982-1986 dan 29 juta bagi mereka yang memperoleh ganti rugi tahun 1995-2000. Uang tersebutdalam ketentuannya diperuntukan bagi pembongkaran rumah, pengangkutan atau perpindahan, jaminan hidup selama 6 bulan dan untuk kontrakan rumah selama 6 bulan.Terlepas dari perbedaan dan besar atau kecilnya uang karohiman tersebut sebagian besar dari mereka manfaatkannya untuk membangun rumah.Membangun rumah rata-rata menghabiskan biaya 100 juta, sehingga bagi mereka yang menerima uang karohiman pada tahun 1995 hingga tahun 2000 lebih banyak yang tidak mencukupi. Untuk menutupi kekurang tersebut terutaa bagi golongan menengah ke bawah menjual asetnya dan atau meminjam kepada saudara atau kerabatnya.Ini artinya, tabungan untuk bekal selama merintis ekonominya habis dialokasikan untuk membangun rumah.Permasalahanlain yang dihadapi bagi golongan menengah ke bawah ini yang semula menjadi petani gurem dan buruh tani, tidak mempunyai pekerjaan danatau penghasilan. Pekerjaan sebelum penggenangan menggarap lahan, kini tidak mempunyai lahan lagi. Bagi buruh tani yang biasa dilakukan bersama patron "terputus" karena berpisah perbedaan pilihan daerah kepindahan. Enam bulan setelah penggenangan mereka mendapatkan "raskin", tetapi setelah tidak lagi mendapatkan raskin karena jaminannya sudah habis, mereka kebingunan untuk memenuhi kebutuhan hidupnya.Kondisi seperti ini memberikan gambaran bahwa kondisi ekonomi terdampak pembangunan pada tahun pertama dan tahun kedua setelah peggenangan kurang beruntung atau menurun.

Adaptasi Terdampak Pembangunan

Berpindahnya ke tempat yang baru disekitar tepian waduk sekalipun masih dalam kategori tetangga desa dalam artian masih dalam lingkup budaya yang sama mereka harus menyesuaikan dengan penduduk desa setempat. Pada tahun pertama setelah penggenangan dalam kondisi yang masih "tidak menentu" karena disibukan dengan pembangunan rumah, memikirkan bagaimana untuk dapat menyelesaikan rumah dan memikirkan untuk dapat bertahan hidup atau pekerjaan apa yang harus dilakukannya, hubungan-hubungan sosial dengan penduduk setempat belum terjalin dengan baik. Letak rumah yang mengelompok dan jauh dari penduduk setempat dan aksesibilitas yang kurang memadai menjadi kendala untuk mengeratkan hubungan dengan penduduk setempat.Namun demikian berbaur dengan penduduk setempat bukan berarti tidak dapat dilakukan dan tidak dapat diterima.Membaurkan diri dengan penduduk setempat diawali dengan saling tegur sapa dan anjang sono, sehingga hubungan-hubungan sosial diantara keduanya semakin meningkat.

Suatu hal yang menarik dan barangkali menjadi perhatian bersama adalah terbatasnya kesempatan kerja.Keterbatasan keterampilan atau kekahlian, lahan pertanian yang semakin sempit, ketatnya persaingan untuk menjadi buruh tani merupakan suatu kendala untuk dapat mempertahankan dan atau memulihkan kebali ekonomi rumah tangganya.Berkurangnya luas lahan pertanian karena tergenang dan tersedianya buruh tani di daerah tempat tinggalnya tidak dapat dipungkiri bahwa mereka kesulitan untuk mendapatkan pekerjaan atau penghasilan.Munculnya sumber daya air juga tidak merupakan suatu jaminan untuk memenuhi kebutuhan hidup mereka dengan beralih pekerjaan ke sektorperikanan.Keakhlian yang tidak dimiliki, kapital yang terbatas

dan kekhawatiran rasa takuttenggelam suatu pertimbangan bahwa potensi tersebut tidak dapat mereka akses karena tidak sesuai dengan keakhlian yang dimilikinya.Mereka yang tidak dapat mengakses potensi tersebut merupakan sebagian besar dari terdampak pembangunan.Seperti, perikanan tangkap (jarring dan memancing) dan transportasi air.Bagi sebagian kecil dari mereka memungut tutut dan menjadi pemulung limbah plastik.Begitupula dibidang perdagangan dan peluang-peluang usaha yang muncul setelah penggenangan tidak dapat mereka lakukan karena memerlukan keakhlian dan modal usaha.

Pemberdayaan Terdampak Pembangunan

Menyimak permasalahan yang dihadapi terdampak pembangunan dalam pemenuhan kebutuhan hidupnya perlu adanya terobosan agar mereka dapat bertahan hidup.Upaya-upaya yang dilakukan tentunya mengacu kepada potensi sumber daya alam (SDA) dan sumber daya manusianya (SDM). Dalam hal ini disesuaikan dengan keakhlian yang dimiliki dan bidang pekerjaan yang biasa dilakukan sebelumnya.Keterbatasan kemampuan dan keakhlian seperti inilah kemudian munculah suatu gagasan pemikiran untuk mengembangkan agrobisnis. Pengembangan agribisnis ini mengacu kepada konsep inernalitas yaitu memanfaatkan dan mengembangkan pengetahuan lokal*(lokal knowledge).*

Tujuan dari pemberdayaan terdampak pembangunan ini, sederhana saja yaitu untuk mencapai peghasilan setara dengan Upah Minimum Kabupaten (UMK) yiu sebesar Rp. 2,5 juta/KK/bulan. Namun untuk mencapai sasran tersebut tidak mudah terkait dengan teknis, yaitu memerlukan waktu yang tidak pendek, keuletan dan ketekunan dari warga masyarakat terdampak, kejujuran, kepedulian dari pemerintah dan atau kerjasama dari unsur-unsur terkait. Kepedulian dari pemerintah danatau unsur terkait dimaksud adalah program-program tahunan diarahkan danatau dialokasikan bagi terdampak pembangunan. Upaya meulihkan kembali ekonomi ruah tangga terdampak pembangunan tidak cukup dengan memberikan bantuan modal usaha saja, akan tetapi harus dibarengi dengan pengawasan dan pendampingan dan atau monitoring dan evalusi (monev).

Langkah-langkah pemberdayaan yang dilakukan oleh ALG Jati Gede ini adalah : i). Pemetaan sosial; ii) sosialisasi; iii) seleksi calon pelatihan; iv) peletihan; v) aplikasi; vi) pengawasan dan pendampingan dan vii) monitoring dan evaluasi

Pemetaan sosial. Pemetaan sosialdimaksudkan untuk mengetahui potensi SDM yang dapat ditindaklanjuti dan atau dikembangkan. Untuk mengetahi potensi SDM tersebut, kemudian mengidentifikasi terdampak pembangunan setelah penggenanngan dengan mempergunakan kuesioner. Dalam hal ini adalah menelusuri keberadaan mereka yang bermukimdi desa-desa tepian waduk yang diasumsikan menimbulkan dampak terhadap proyek atau waduk. Pencatatan dilaksanakan oleh tim ALG Jati Gede Pusat Studi Resetlement Departeman Anropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Direktorat Riset Pengabdian Kepada Masyaraat dan Inovasi Universitas Padjadjaran dengan melibakan 23 orang mahasiswa antropologi Fisip-Unpaddengan cara sensus. Sebelum pencatatan dilaksanakan, mahasiswa bersama Dosen (supervisor) mendatangi kepala desa di kantor desa untuk mencari informasi awal tentang keberadaan terdampak pindahan dan kemudian mendatangi kepala dusun (Kadus), ketua Rukun Warga (RW) dan Ketua Rukun

Tetangga (RT). Setelah mendapatkan nama-nama kemudian supervisor dan mahasiswa melakukan wawancara dengan mendatangi rumah-rumah terdampak pindahan.Pada rumah penduduk yang telah disensus kemudian ditempeli stiker yang bertuliskan Sensus ALG Jati Gede Unpad 2016, sebagai tanda telah dilakukan sensus untuk menghindari pengulangan pencatatan.

Dari data yang terhimpun, kemudian dilakukan pemilahan dan atau pengelompokan terutama terkait dengan jenis-jenis pelatihan yang diminati.Berdasarkan peminatan dan potensi daerah kemudian dibuatkan zonasi, sehingga dapat diketahui potensi pengembangan yang dapat dilakukan berdasarkan daerah.

Sosialisasi. Sosialisasi dilaksanakan menjelang pelatihan. Hal ini dilakukan untuk menyampaikan gagasan-gagasan dana tau rencana-recana serta tanggapan dari apparat danatau warga masyarakat. Sosialisasi seperti ini, juga dapat dikategorikan subagai suatu pendekatan atau langkah awal ketika tineliti akan melakukan suatu kegiatan bersama masyarakat. Sosialisasi sebetulnya tidak harus dilakukan di kantor desa akan tetapi juga dapat dilakukan di tempat lain. Pada sosialisasi ini dilakukan di kantor desa yang dihadiri oleh aparat desa, tokoh masyarakat, tokoh agama dan tokoh pemuda dan masyarakat baik terdampak sebagai pendatang maupun penduduk setempat. Hal ini dimaksudkan untuk menghindari munculnya kecemburuan sosial antara terdampak pembangunan yang pindah ke suatu desa dengan penduduk setempat.

Seleksi calon peserta pelatihan. Seleksi calon peserta pelatihan dimaksudkan agar program dapat berjalan dengan baik danatau mencapai sasaran. Seleksi dilakukan berdasarkan peminatan, yaitu siapa ingin dilatih apa yang dihimpun melalui sensus. Dari hasil olah data tersebut dapat diketahui untuk jenis-jenis pelatihan yang dapat dilakukan dan dapat berbeda desa satu dengan desa lainnya.Langkah kedua adalah menyeleksi berdasarkan pengalaman yang dilakukan sebelumnya atau sebelum perpindahan, sesuai atau tidak sesuai dengan pekerjaan yang dilakukan sebelumnya. Langkah ketiga, setelah mengindentifikasi nama-nama peminat yang akan dilatih, kemudian disosilisasikan kembali kepada apparat desa dan terhadap beberapa orang, terkait dengan kebenarannya, keberhasilahan usaha yang dilakukannya sebelum pindah dan tingkat kejujuran yang bersangkutan.

Pelatihan. Pelatihan dimaksudkan unuk memberikan pengetahuan danatau keterampilan atau transfer of technology (TOT) terhadap terdampak pembangunan.Calon peserta kemudian diseleksi berdasarkan hasil penjaringan melalui sensus dan dipilih berdasarkan kriteria yang ditentukan.Mereka adalah yang sebelumnya sebagai pelaku dan atau melakukan kegiatan dan mempunyai minat untuk mengikuti pelatihan dibidangnya.Hail seleksi ini kemudian disosialisasikan kebenarannya kepada stakeholder terutama mengenai kejujurannya untuk menghindari salah sasaran. Jumlah peserta dan jenis pelatihan yang dilakukan disesuaikan dengan peminatan serta kuota yang tersedia dan pelatihan dilaksanakan di desa tempat mereka bermukim.

Aplikasi. Hasil-hasil pelatihan tidak selalu langsung ditindaklanjuti dengan implementasinya.Sebagai contoh, suatu bentuk pelatihan yag dilaksanakan oleh Balai Latihan Kerja (BLK) tidak sedikit yang tidak langsung ditindaklanjuti. Kegiatan-kegiatan yang tidak ditindaklanjuti dan terkesan keberlanjutannya diserahkan kepada peserta sulit untuk dapat berkembang karena mereka terkendala teknis terutama modal usaha untuk memulainya.Bagi suatu kegiatan pelatihan yang langsung ditindaklanjuti dibentuklah suatu kelompok kegiatan atau usaha. Pola pembentukan kelompok, seperti kelompok tani misalnya, jumlah anggota yang diharuskan selama ini minimal 20 orang adalah suatu jumlah yang cukup besar. Kelompok-kelompok bentukan

ini tidak selalu berhasil dan atau tidak bertahan lama, sering menemui kegagalan.Tidak sedikit yang tidak berhasil dan sekalipun terdapat yang bertahan yang aktif hanya beberapa orang saja yaitu seorang ketua dan tidak lebih dari 2 orang anggota.

Pola seperti iniharus ditinggalkan karena tidak sedikit dari mereka yang telah mendapatkan pelatihan tidak dapat mengaplikasikannya dan kelompok yang dibentuk tidak berjalan sebagaimana mestinya.Begitupula dengan pembentukan kelompok perlu dicarikan formula baru yang menuntut masing-masing anggota untuk bekerja secara aktif dan saling ketergantungan.Bentuk koloni misalnya, suatu bentuk kelompok yang dapat dikategorikan mempunyai saling ketergantungan antara anggota yang satu dengan anggota lainya.Sebagai contoh, koloni budidaya itik.Pada budi daya ini meliputi 5elemen kegiatan yaitu, pemelihara, pencari/pembuat pakan, penetas, pengolah pasca panen dan pemasar. Oleh karena itu anggotanya cukup 5 orangdan masing-masing mempunyai tugas dankewajiban yang harus dilakukannya. Adanya saling ketergantungan kegiatan satu dengan lainya, menuntut mereka harus aktif dan jika satu bidang saja tidak berjalan, maka kegiatan itu akan terganggu dan dapat digantikan atau merekrut anggota yang baru. Sebaliknya pada kelompok tani, tidak demikian dan bila seorang anggota tidak aktif kemudian diikuti oleh anggota lainnya yang pada akhirnya kelompok itu tidak berfungsi sebagaimana mestinya.

Suatu hal yang menarik adalah bentuk modal usaha.Modal usaha yang berlaku selama ini dalam bentuk pinjaman dan harus mengembalikannya. Pola seperti ini akan memberatkan bagi petani sebagai orang miskin dan orang miskin tidak mungkin dapat mengembalikannya, sehingga akan menjadi beban bagi mereka. Secara konseptual suatu bentuk modal usaha adalah berupa "hibah bergulir". Artinya, modal awal yang diberikan tidak mengandung beban harus dikembalikan, akan tetapi diguirkan kepada yang lain ketika telah mencapai sasaran. Oleh karena itu pula program pengentasan kemiskinan harus mempunyai sasaran atau target penghasilan yang harus diperoleh oleh pelaku. Bila sudah mencapai sasaran kemudian digulirkan kepada yang lainnya.Sebagai contoh budidaya ternak domba. Target sasaranya misalnya, adalah setara dengan upah minimum kabupaten (UMK) yaitu sekitar Rp. 2,5 juta/KK/bulan dan setelah itu digulirkn kepada yang lainnya. Secara konseptual hal ini bisa dilakukan dengan modal awal 10 ekor domba (9 betina, 1 pejantan) setiap orang miskin. Domba betina yang secara genetic berketurunan 2 ekor, dari 9 ekor pada tahun kedua sudah beranak sebanyak 18 ekor dan kemudian dibesarkan selama 1-2 tahun. Dengan pola ini pada akhir pemeliharaan tahun kedua atau pada awal tahun ketiga ia sudah dapat menjual satu ekor domba seharga Rp. 2,5 juta dan kemudian induk awal sudah dapat digulirkan kepada penduduk miskin lainnya. Yang berlaku selama ini yang dilakukan oleh dinas peternakan adalah petani diberi 1-2 ekor tiap kepala kelurga dan dengan konsep ini petani tidak dapat menjual untuk memenuhi kebutuhan setiap bulannyayang pada akhirnya mereka menjual induknya untuk memenuhi kebutuhan hidupnya dan bukan menggulirkannya kepada orang lain.

Pengawasan dan pendampingan. Program-program pengentasan kemiskinan seperti dipaparkan di atas melalui pemberdayaan masyarakat yang secara konseptual cukup ideal, tidak mungkin dapat berhasil dengan baik tanpa adanya pengawasan dan pendampingan. Faktor ini dapat menentukan keberhasilan terutama terhadap program yang terukur dan terencana serta mempunyai sasaran atau target yang realistis. Pengawasaan dan pendampingan ini dilakukan dari sejak awal kegiatan, tidak hanya terkait dengan cara produksi dan distribusinya, akan tetapi juga terkait dengan keberhasilan yang bersangkutan, yaitu dapat hidup mandiri danatau mendapatkan

penghasilan tetap bulanan setara dengan UMK. Pengawasan diawali dari cara produksi, pemasaran dan pemanfaatan hasil dan pendampingan dilakukan sampai dengan mandiri dan perguliran modal usaha. Dan begitu seterusnya, sehingga program pemberdayaan sebetulnya memerlukan waktu yang panjang yaitu 3-4 tahun, sesuai dengan jenis usaha yang dilakukannya.

Monitoring dan evaluasi. Monitoring dan evaluasi atau disingkat monev adalah dua kegiatan yang tidak kalah pentingnya dibandingkan dengan pengawasan dan pendampingan.Kegiatan ini mengandung pengertian memantau kegiatan atau program terhadap perkembangan ekonomi pelaku setelah program selesai.Pemantauan dapat dilakukan secara periodic sesuai dengan jenis kegiatan usaha yang dilkukan. Hal ini dimakudkan untuk memantau keberlanjutan (sustain) program, dan tidak menutup kemungkinan pelaku mendapatkan kesulitan, sehingga dapat membantu memecahan masalah yang dihadapi.

Begitu pula dengan evaluasi.Seara umum kegiatan ini dimakudkan untuk mengetahui perkebangan ekonomi yang bersangkutan.Evaluasi dapat dilakukan melalui survai, sehingga hasil survai tersebut dapat memberikan masukan untuk perbaikan-perbaikan uatu kegiatan, sehingga dapat berkembang dengan baik.

Penutup

Terdampak pembangunan bendungan sebelum dan setelah perpindahan dihadapkan pada kecemasanakan masa depan hidupnya di tempat yang baru. Dari segi sosial pada saat atau menjelang perpindahan berada dalam kondisi ketidakpastian, sehinggakeputusan untuk pindah ke daerah pilihannya dihinggapi oleh rasa kekhawatiran adanya perberdaan dengan di tempat asalnya. Dari segi ekonomi dihawarirkan tidak dapat memenuhi kebutuhan hidupnya dan dari segi budaya tidak dapat berkumpul kembali dengan orang tua dan kerabat yang setiap saat dapat ditemuinya. Aspek yang harus dibangun kembali tidak hanya pada aspek ekonomi saja akan tetapi termasuk aspek sosial dalam menumbuhkembangkan kepercayaan diri untuk dapat bersosialisasi dan hidup eksis kembali.

Secara ekonomi terdampak pembangunantidak mempunyai modal usaha dan keterampilan yang terbatas. Pemberdayaan bagi warga masyarakat seperti ini tidak mudah dan diperlukan waktu yang tidak sebentar. Oleh karena itu, pertama, pemberdayaanpada masyarakat seperti ini diperlukanterbangunnya kerjasama antar berbagai stakeholder atau agen-agen pembangunan. Kedua, pola dan atau kegiatan dalam memulihkan kembali ekonomi mereka dapat dilakukan secara bertahap sesuai dengan ketersedian capital yang tersedia. Ketiga, untuk mencapai keberhasilan program pada awal pemberdayaan pemilihan cuplikan seyogyanya tidak salah sasaran dengan memperhatikan modal sosial yang dimilikinya. Peserta yang terpilih dalam suatu program pemerdayaan dapat dianggap atau dikategorikan sebagai pioneer yang harus dapat mensosialisasikan dan atau menjadi motivator pada kegiatan pemberdayaan berikutnya yang pada akhirnya dapat menjadi agen pembangunan. Oleh karena itu diperlukan kecermatan dalam memilih atau menentukan warga masyarakat pada awal suatu kegiatan pemberdayaan agar program dan transformasi sosial dapatberjalan dengan baik dan berkelanjutan*(sustainable)*.

Pustaka

ALG Jati Gede. (2015). Laporan Penelitian. *Kondisi Sosial Ekonomi Sebelum Penggenangan Terdampak Pembangunan Waduk Jati Gede di Kabupaten Sumedang. Jawa Barat.* Jatinangor.Pusat Studi Resettlement dan Pembangunan Departemen Antrpologi FISIP UNPAD.

ALG Jati Gede. (2016). Laporan Penelitian. *Pemukiman Kembali (Resettlement) Terdampak Pembangunan Waduk Jati Gede di Kabupaten Sumedang Jawa Barat*.Jatinangor: Pusat Studi Resettlement dan Pembangunan Departeen Antrpologi FISIP-DRPMI-UNPAD.

Dirjen PLA. (2005). Dalam Muhammad Iqbal dan Sumaryanto .*Strategi Pengendalian Alih Fungsi Lahan Pertanian Bertumpu Pada Partisipasi Masysrakat*. Analisis Kebijakan Pertanian. Volume 5 No 2. Juni 2007:167-182

Goldsmith dan Nicholas Hildyard. (1993). Terjemahan Kuswara. *Dampak Sosial dan Lingkungan Bendungan Raksasa*.

Ife, Jim. (1996). *Community Development: Creating Community Alternatives Vision. Analisys and Practice*. Melbourne:Longman.

Kartasasmita, G. (1996) *Pemberdayaan Masyarakat : Konsep Pembangunan yang Berakar Pada Masyarakat*. Bandung: Institut Teknologi Bandung

Pranarka. (1996). *https://books.google.co.id/books?isbn=9798026470*

PPSDAL-LPPM-Unpad. (1981). *Laporan Penelitian. Analisis Mengenai Dampak Lingkungan Pembagunan Waduk Jati Gede*. Kerjasama Dinas PU Pengairan Cimanuk dan Cisanggarung. Bandung

PPSDAL-LPPM-Unpad. (1982). *Laporan Penelitian. Analisis Mengenai Dampak Lingkungan PLTA Saguling.* Kerjasama PLN Pikitdro-Jabar. Bandung:

PPSDAL-LPPM-Unpad (1985). *Laporan Penelitian. Analisis Mengenai Dampak Lingkungan PLTA Cirata.*Kerjasama PLN Pikitdro-Jabar. Bandung.

Solihin, D. (2007). *Strategi Pemberdayaan Masyarakat dalam Pembangunan Ekonomi \Lokal.*http://www.slideshare.net/DadangSolohin/Strategi-pemberdayaan-masyarakat dalam-pembangunan-ekonomi -lokal

Suharto. (2004). *Pendampingan Sosial dalam Pemberdayaan Masyarakat Miskin.* Bahan Bacaan Pelatih dari STKS Bandung dan Departemen Sosial Dalam Meningkatkan Kemampuan Para

Pendamping Sosial keluiarga Miskin pada Proyek Uji Coba Model Pemandu di Lampung, Jateng dan NTB

Soemarwoto, Otto. (2004). *Ekologi Lingkungan Hidup dan Pembangunan*. Jakarta. Djambatan.Cetakan ke 10.

Soemarwoto, Otto. (1988). *Analisis Mengenai Dampak Lingkungan*. Yogjakarta. Gama Press.

Sumodiningrat, G. (1999). *Pemberdayaan Masyarakat dan Jaring Pengman Sosial.* Jakarta: GramediaPustaka Utama.

Suwartapradja, Opan S. (2016). Makalah. *Pemukiman Kembali dalam Pembangunan Berkelanjutan.*Seminar Nasional Kependudukan dan Pembangunan Berkelanjutan, Jatinangor. IPADI, BKKBN, UNPAD, Pusat Kespro FK-UGM, 26-28 November.

Suwartapradja, Opan S. (2017). *Orang Pinggiran yang Terpinggirkan. Artikel.*Academic Leadership Grant (ALG) Jati Gede. Jatinangor.Pusat Riset Resettlement dan Pembangunan Departemen Antropologi FISIP-DRPMI-UNPAD.

Undang-undang. No. 32 Tahun (2009). *Tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup.*Jakarta: Republik Indonesia.

Winoto, J. (2005). *Kebijakan Pengendalian Alih Fungsi Tanah Pertanian dan Implementasinya.*Makalah Seminar "Penanganan Konversi Lahan dan Pencapaian Lahan Pertanian Abadi", 13 Desember 2005. Kerjasama Kantor Kementerian Koordinator Bidang Perekonomian dengan Pusat Studi Pembangunan Pertanian dan Pedesaan.Institut Pertanian Bogor. Jakarta.

Mamres: Aneka Pendekatan *blusukan* Versi Etnik Biak yang Terancam Punah

Frans Rumbrawer
Antropolog & Linguis Universitas Cenderawasih,
E-mail: fransrumbrawer@gmail.com

Abstrak

Artikel hasil riset antropologis ini bertujuan membeberkan sejumlah pendekatan etnik Biak yang nyaris punah ber ikon generik *mamres*‘ tengoki dulu’. Pendekatan kaji tindak *mamres* adaptif dengan konteks budaya, peradaban, dan aneka permasalahan publik. *Mamres* belum digunakan sebagai solusi alternatif penyelesaian permasalahan sosial, pendidikan, kesehatan, ekonomi, dan politik di Indonesia. Metode etnosains tertrianggulasi dengan pendekatan semantik, sebagai pisau bedah dan analisis data poli semisarat makna *mamres*. Sediakala pendekatan *blusukan* versi etnik Biakini, biasa digunakan para pemimpin kampung, dalam penyelesaian berbagai kasus dengansukses tanpa hambatan*. Mamres* cocok dengan berbagai isu khronis yang selalu dihadapi sang pemimpin dengan halayak pimpinannya. Artikel ini, secara proporsional menampilkan sepuluh bentuk *mamres*, sesuai konteks dan isu yang selalu terjadi, tetapi belum tuntas penyelesaiannya. Pendekatan kaji tindak dimaksud adalah: *mamfaisi* ‘tengok selidiki akar permasalahan mereka’; *mamfasparsi* ‘tengok tebusilah mereka’; *mamfarfirsi* ‘tengok kelompokkan mereka dengan baik’; *mambanassi* ‘tengok prioritaskan mereka’;*mamfarsekayamri* ‘tengok kabarkan apakah masih bekerja sama?’;*mamkara* ‘tengokdan pikirkan solusinya’;*mamfarkorsi* ‘tengok ajarilah mereka’;*mampansi* ‘tengok rabasentuhi mereka’; *mamfanwarksi* ‘tengokberi makansemuanya’;*mamrumsena* ‘tengok keadaan rumah mereka’. Pendekatan *blusukan*berversi *mamres*perlu disumbang sebagai pendekatan budaya terbaru (*novelty*) dengan maksud dapatdimanfaatkan para pemimpin publik, demi mempercepat ketercapaian keadilan, kedamaian dan kesejahteraan rakyat Indonesia.

Kata kunci: *blusukan; etnik Biak; etnosains; mamres; pendekatan.*

Pembuka

Keberhasilan sosok Joko Widodo (Jokowi) meraih jabatan manajemen publik tertinggi di Negara Kesatuan Republik Indonesia, dengan gemilang dalam tempo relatif singkat, oleh karena ia arif-pandai memanfaatkan pendekatan strategis, tepat konteks, tepat situasi, tepat guna, dan tepat sasaran. Keberhasilan karier politik Jokowi, tentu menggunakan sejumlah kiat tradisi etniknya sewaktu menjadi Walikota Solo yang dimulai dari kampung halamannya, sehingga ia pernah meraih penghargaan internasional walikota terbaik dunia, yakni memanfatkan etnosains, modal sosial yang tersedia di lingkungan budaya etnik Jawa.

Pendekatan Publik *Wong Solo* yang disebut pendekatan susupan itu, mengantarnya tanpa sorak-soraian ke kursi kerja Gubernur DKI, bersama Basuki Cahya Purnama (Ahok), hanya dalam hitungan bulan. Keduanya mempraktikkan pendekatan penyusupan memasuki perkampungan kumuh, kolong jembatan, lorong parit jorok dan sebagainya di Jakarta, berwarga tak ramah dan bengis itu. Kemudian strategi penyusupan yang seumumnya dimiliki dan dipraktekkan juga oleh setiap masyarakat etnik senusantara itu,memuluskanjalan Jokowi mencapai kursi kerja Presiden RI dalam tempo sesingkat-singkatnya.

Pendekatan mutakhirtersebut, kini dianutdipraktikkan oleh seluruh politisi, eksekutif, legislatif, dan para calon pemimpin masyarakat Indonesia Sabang--Merauke. Seluruh rakyat, senang terhadap kekontekstualan pendekatan yang terangkat dari perut bumi Nusantara dan dipraktikkan dengan sukses oleh sang pendekar ulung Jokowi. Apa gerangan resep Ir. Jokowi tersebut? Patut kita bangga dan belajar pada sesosok teknokrat yang arif memanfaatkan ketersediaan pendekatan sosial etnik Jawa yang praktis digunakan dengan nama"Pendekatan *Blusukan*[64]. Konon kabarnya pendekatan ini pun mirip juga dengananeka pendekatan yang tercakup dalam *Mamres*-nya etnik Biak, topik beberan terbaru (*novelty*) yang tersajihangatdalam artikel ini.

Terkait dengan pendekatan mutakhir tersebut, artikel ini pun kiranya merepresentasikan aneka pendekatan masyarakat etnik Papua, yang secara proporsional membeberkan sejumlah pendekatan public etnik Biak yang hampir punah, karena dimarginalkan oleh pendekatan modern. Aneka pendekatan potensial itu, belum pernah dikemukakan dan dimanfaatkan oleh pihak pemerintah, agar tetap lestari bagi dunia kepemimpinan publiksaat ini. Untuk itu, perlu dimanfaatkan dan diintegrasikan dengan pendekatan modern, agar digunakan dalam dunia kepemimpinan public Indonesia saat ini ataupun waktu medatang.

Pembeberan

Bagian awal artikel ini,perlu dijelaskanpengertiantentangpendekatan, *blusukan*, dan pendekatan *mamres*. Selanjutnya akan disajikan sepuluh pendekatanpublik etnik Biak yang tercakup dalam pendekatan kaji tindak *mamres*.Oleh karenaformula pendekatan *mamres* tercakup dan mencakupi berbagai tema, topik, dan muatan makna poliseminya amat banyak. Atas dasar itu, pendekatan*mares* ditetapkan sebagai ikon generiknya aneka pendekatankaji tindak lain yang belum disajikan pada artikel ini.Terkait dengan beberan ilmiah ini maka perlu diperkuat dengan alasan teori yang berkaitan dengan pendekatan verbal yang digunakan sebagai landasan beberan artikel ini.

Mamres adalah istilah generik bahasa Biak yang menjadi simbol verbal pendekatan kaji tindak selalu memerintahkan sang pemimpin untuk turun menengok sendiri agar memastikan aneka permasalahan publiknya. *Mamres* dimaknai masyarakat pemilik sebagai simbol atau tanda peringatan verbal untuk memastikan cara penyelesaian berbagai persoalan sesuai konteks dan teksnya. Karena itu, Durkheim menyatakan bahwa kelompok sosial manapun keberadaannya bergantung pada nilai-nilai simbol yang dianut oleh para anggota masayarakatnya (Needham, 1979 : 5 dalam Dharmojo 2005 : 29). Victor Turner dalam Fedyani Saifudin (2005) sebagai antropolog simbolik menjelaskan tentang dua kelompok antropolog yang mefokuskan perhatiannya terhadap sistem abstrak antara lain: linguis, strukturalis, dan antropolog kognitif. Selain itu, ada kelompok yang memusatkan perhatian pada simbol dan kelompok dinamika sosial, yang memberikan perhatian pada semiotik dan simbolik, sosiolinguistik, folkloris, dan kritikus sastra (mereka memperpadukan analisis formal dengan isi, persepsi dan makna dengan tindakan sosial).

[64]Kata *blusukan* dari verba bahasa Jawa, dari kata *blusuk*, *blusak-blusuk* yang artinya: berulang kali masuk (menyusup); jadi *blusukan* artinya menyusup ke mana-mana. Depdikbud 1993.

Antropolog lain menekankan bahwa antropolog seharusnya bergeser dari upaya melakukan eksplanasi menjadi upaya menemukan makna dan yang memandang penting simbol dalam penelitian antropologi. Ia menekankan signifikansi konteks sosial sebagai unsur yang amat penting dalam memahami makna simbol. Ia mengusulkan agar antropolog mengalihkan perhatian dari meneliti tanda dan simbol dalam abstraksi ”kepada penelitian tentang tanda dan simbol dalam habitat alamiahnya–dunia alamiah dimana manusia melihat, memberi nama, mendengar, dan membuat” (Geertz 1983:119).

Menurut Geerzt sebuah simbol mengacu pada benda, tindakan, peristiwa, kualitas atau hubungan yang berperan sebagai media bagi berbagai gagasan adalah makna dari sebuah simbol. Ia mengemukakan simbol seperti dikutip berikut, “*Symbol is used for any object, act, evant, quality, or relation wich serves as a vechicle for a conception, the conception is the symbol's*.”(Geerzt,1973 : 91 dalam Rumbiak 2011). Geertz berpendapat bahwa simbol-simbol keramat tertentu memuat makna dari hakekat dunia dan nilai-nilai yang diperlukan seseorang untuk hidup di dalam masyarakatnya. Pandangan atau konsep Geertz tentang simbol inilah yang digunakan dalam beberan artikel ini.Berikut ini diberikan pengertian seadanyatentang sejumlah konsep penting yang digunakan dalam artikel ini.

Pengertian: Pendekatan, *Blusukan*, dan *Mamres*

Sejauh ini para ilmuwan Indonesia yang dibiasakan dengan penggunaan paradigma, konsep, teori, metode, pendekatan, ataupun budaya ipteks masyarakat Eropa (*continental*) dalam mendekati dan menyelesaikanberbagai persoalan publik di dalam negeri kita sendiri. Ketergantungan terhadap teori atau pendekatan asingtersebut, menyebabkan kebiasaan“malas berpikir” dan kurang berminat meriset berbagai pendekatan natural (etnosains) yang tersedia di lingkungan kepemimpinan publik etniksenusantara. Dengan maksud,aneka pendekatan kontekstual tersebut akanpraktis digunakandalam penatalayanan kebutuhan pokokrakyat Indonesia sebagaimana pendekatan *blusukan*yang baru saja diangkat dan diperkenalkanoleh Saudara Jokowi Presiden RI yang ke-7.Barangkali pendekatan *blusukan* adalah salah satu pendekatan klasik etnik Jawa dahulu, yang biasa digunakan dalam dunia kepemimpinan publik. Akan tetapi, mungkin dipudarkan oleh berbagai pendekatan asing yang dipelajari dan diadopsi para ilmuwan dan pemerintah selama ini.

Bergamitan dengan pendekatan kontekstualtersebut, pada awal artikel ini perlu dijelaskanmakna leksikal pendekatan*blusukan*dalam bahasa Jawa sebagai *frame work*dalammenjelaskananeka pendekatanyang tercakup dalam pendekatan *mambres*. Selanjutnyasecara proporsional dibeberkan sejumlah pendekatan publik etnik Biak,sesuai dengankasus atau intipermasalahansosialnya,untuk mencegah ketidaktuntasan penyelesaian anekapermasalahanpublikyang selama ini belum diselesaikanoleh para ilmuwan dengan para pemangku jabatan publik di Indonesia.

Aneka permasalahan ini mungkin diakibatkan oleh ketidak sesuaian paradigma atau pendekatan yang digunakan para ilmuwan, pemerintah, dan stakeholders lainnya. Fenomena seperti ini barangkali disebabkanoleh kebiasaanpenggunaanpendekatan *amber* yang berarti**:**modern, asing, atau boleh disebut pendekatan kontinental versiorang luar(Eropa)yang telah dipelajari di ruang kuliah (etik) untukmenyelesaikananekamasalah pembangunan ataupun berbagai konflik di seluruh wilayah Indonesia.

Pendekatan Kaji Tindak

Pendekatan kaji tindak (*action aproach*) adalah kegiatan riset melalui tindakan, riset dengan tindakan, atau riset untuk menunjang tindakan guna menangani masalah yang sungguh-sungguh penting dan berarti bagi masyarakat. Kegiatan kaji tindak telah dimulai sejak lama oleh ilmuwan Kurt Lewin, yaitu tahun 1946, dan telah dimanfaatkan oleh banyak kalangan, baik aktivis atau praktisi pengembangan masyarakat, pendidik maupun peneliti ilmu sosial(Lewin, 1946; Oquist, 1970; dan Sanford, 1977 dalam Ravik Kasidi. 2001).

Pendekatan kaji tindak muncul sebagai koreksi terhadap pespektif teori kritis bahwa pendekatan ilmu empiris tidak cocok dengan studi tentang manusia. Ia muncul sebagai riset alternatif dalam ilmu sosial. Riset kaji tindak berusaha menjadi riset paradigma baru yang berbeda dengan logika positifis dan empiris (Ravik Kasidi, 2001).

*Mamres*serta keragaman bentuknya merupakan pendekatan kaji tindak para pemimpin etnik Biak dahulu untuk mengok dari dekat atau menyelidiki dan menentukan solusi yang tepat melalui tindakan nyata, menengoklalumelakukan tindakan aksi yang tepat, untuk segera menyelesaikan persoalan yang benar-benar menjadi kendala dalam kehidupan publik, sehinga kebutuhanutama seperti pangan sandang dan papan menjadi prioritas penting dan berarti bagi keterjaminan dan kenyamanan kehidupan masyarakat etnik Biak tempo dulu.

Pendekatan*Blusukan* 'Penyusupan ke Mana-mana'

Pendekatan *blusukan* yang telah dihayati dan dipraktikkan sang pendekar Joko Widodo alias Jokowi (Jokotingkir versi Indonesia modern), berasal dari bahasa Jawadanhanya dibukukan dalam Kamus Bahasa Jawa (KBJ). Leksikon *blusukan*, belum tertuang dalamkamus rekaman KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia).Istilah*blusukan*berasal dari verba bahasa Jawa, dari kata *blusukan*, atau *blusak-blusuk* yang berarti: berulang kali masuk menyusup. Jadi, dalam *blusukan*dapatdartikansebagai menyusup ke mana-manadengan berulang kali (Depdikbud, 1993) untuk mencari tahu akar masalah dan penyebabkemandetan pembangunan selama ini. Kemudianpemilihan pendekatan dan tindakan penyelesaian yang tepat dan adaptifdengan kadar dan bobot permasalahan atau kebutuhan rakyat Indonesia sesuai konteks budaya dan perkembangan peradaban masyarakat setempat.

Pendekatan kaji tindak sejitu *blusukan*, adalah pendekatan praktis para pemimpin publik Jawa yang biasatepat guna bagi penyelesaian aneka permasalahan yangselalu terjadi dan dialami publik secara nyata dalam budaya dan strata sosial kehidupan masyarakatetnik Jawa. Pendekatan tersebut, sediakala telahlama dipraktikkan masyarakatetnik Jawa, namun masyarat etnik pemilik pendekatan *blusukan*ini telahberubah menjadi masyarakat modern, sehingga nyaris melupakan pendekatan publik potensial tersebut.

Sebagai pribadi, saya menyarankan agar leksikon *blusukan* perlu dimasukkan dalam kamus rekaman KBBI agar dapat dipahami oleh seluruh masyarat (publik) rakyat Indonesia. Selain itu, para pakar aneka ilmu sosial humanyora Indonesia perlu turun kampung dan aktif meriset dan menemukanpendekatan strategis seperti *blusukan* yang diperkenalkan Bapak Presiden Jokowi tersebut, agar meriset dan menyelamatkan aneka pendekatan publik masyarakat kuno yang hampir punah di seluruh wilayah NKRI. Denganmaksud agar para pejabat publik Indonesia nanti, dapat

memanfaatkannya untuk menatalayani masyarakatyang masih miskin dan tertinggal dalam wadah NKRI.

Pendekatan *Mamres* 'Tengokdan Selidiki Dulu'

Pendekatan *mamres* adalah pendekatan publik tradisi masyarakat etnik Biak yangmemiliki wilayah sebaranetnik yang cukup luas.[65] Olehkarena etnik Biak terkenal sebagai masyarakat maritim tempo dulu. Ketersebaran etnik Biak pada abad ke-16 dan ke-17 itu, dipicu oleh filosofi *mamresari* 'lihat dulu baru yakin dan percaya'yang diformulasikan dengan pendekatan *mamres*. Orang Biak tidak akan puas kalau tidak melihat atau menengoki sendiri, menyaksikan sendiri, menjamahrabai sendiri,dan atau memberikan sendiri segalanya menurut alkisahatau cerita orang lain, yang diistilahkan dengan verba*skovedove*'mereka bilang dia bilang apa', berati taksemua tuturan orang benar'.Pandangan hiduptersebut,memerintahkan orang Biak inginmenengok, menyaksikan, dan mencari tahu sendiri, akanberbagaipermasalahanyang tejadidi wilayahatau lingkungan orang lain,secaranyata dari dekat.[66]

Aneka Pendekatan*Mamres*

Pendekatan generik seperti *mamres*ternyata cukup kompleks bentuk, fungsi, dan peruntukannya. Tetapi,pada artikel ini hanya dipilih dan dibebeberkan secara propor-sional,sepuluh bentuk pendekatan sebagai sampel dari sekian bentuk keragaman pendekatan publik yang biasa digunakan sang pemimpin enik Biak tempo dulu, dalam rangka penyelesaian berbagai persoalan yang dialami masyarakat, sesuai dengan lingkungan, situasi, kondisi, dan toleransi masyarakat setempat.

Sehubungan dengan itu, pada beberan ini, akan dikemukakan 10 pendekatan *mamres* yang berhubungan dengan kajitindak: peyelidikan atau riset (*mamfaisi)*; pelepasan dari lilitan beban penderitaan kebodohan, kemiskinan, dan keterbelakangan (*mamfasparsi*); pengklasifikasian masyarakat untuk pelayanan yang tepat (*mamfarfirsi*); pengarusutamaan, prioritas, keberpihakan (*mambanassi*); pelaporan tentang apakah masyarakat masih bersatu dan berkerja sama (*mafarsekayamri*); pemikiran dan pencarian solusi pemecahan (*mamkara*); pemberian pendidikan dan pengajaran (*mamfarkorsi*); prefentif dan kuratif tentang kesehatan dan trauma berkepanjangan (*mampansi*); pemberian santunan atau pangan kepada semua orang

[65]Daerah sebaran etnik Biak meliputi sebagian besar wilayah Indonesia Timur, berporos dari Kepulauan Biak-Numfor kemudian tersebar merata di bagian utara tanah Papua menuju kearah timur sampai di kota Samarai wilayah negara tetangga Papua New Guinea (PNG), kemudian ketersebaran etnik Biak hampir merata ke arah barat pulau Papua, menuju Kepulauan Raja Ampat dan seterusnya tersebar sampai di Provinsi Maluku Utara, yakni etnik Biakdijumpai komunitas perkampungannya di Ternate dan Morotai. Selain itu, jika kita tarik sumbu tegak lurus dari Pulau Biak melewati Lautan Pasifik maka kita pun akan takjub bertemudengan sebaran etnik Biak yang telah menjadi penduduk pribumi di Negara Palau, sebuah negara pulau kecil di Pasifik Utara.
(baca juga A.B. Lapian2009; Kamma2009).

[66]Selanjutnya Mite Koreri pun memicu etnik Biak berduyung-duyung ke arah barat, mancari *Koreri* (Sorga versi etnik Biak) yang hilang di antara kehidupan sosial,ekonomi, politik, dan religinya. Gara-gara "*Tragedi Daun Labu Barapen*" milik KayanSanawi alias Manarmaker (*culture hero*), yang dikonsumsi sendiri oleh saudara-saudaranya. Tidak diberikan kepada sang pemilik ataupun dibagi-bagikan kepada khalayak Kampung Sopen, di Biak Barat tempo dulu. Ungkapan *anfambram*'pelit, makan sendiri' telah dilakukan oleh masyarakat Sopen tempo itu. Mereka menodai filosofi *Kenfaromin* 'Hidup untukSesama' danhukum *Vavekayam* 'Berbagi-bagi Sesama'(Kamma 2009).

(*mamfanwarksi*); pembangunan perumahan yang layak huni bagi rakyat miskin (*mamrumsena*). Kesepuluh pendekatan kaji tindak yang disebutkan ini, dapat dibeberkan secara singkat sebagai berikut.

Mamfaisi 'Tengok dan Selidiki Akar Permasalahan Mereka'

Etnik Biak (EB) memiliki tradisi tersendiri untuk menyelidiki atau mencari tahu sendiri apa akar permasalahan yang menyebabkan sesuatu terjadi atau keterhambatan dalam sistem kepemimpinan tradisinya. Seorang *Mananwir* (kepala klen/kampung) yang berhasil baik, dipastikan selalu turun sendirimengunjungi kampungnya untuk melihat dan bertanya kepada setiap rumah tangga, tetang peyebab terjadi persoalan pada komunitas kampungnya.

Walaupun seorang *mananwirmnu* 'kepala kampung' atau *mananwirkeret*'kepala klen' mempunyai kaki-tangan yang hebat dan selalu memberikan laporan yang selalu baik. Akan tetapi,seorang *mananwir* yang baik selalu rela turun bersama-sama dan berdiri di tengah-tengah komunitas warga yang dipimpinnya, untuk menengok warganya sendiri,aktivitasaksi tindak ini dikenal dengan pendekatan *mamfaisi* 'tengok apa akar persoalan mereka'.

Seorang mananwir yang dicintai warga masyarakatnya adalah seorang figur yang selalu berkepedulian tinggi untuk mencari tahu sendiri, melihat sendiri, menengok ke dalam rumah setiap warganya sendiri tentang akar-akar persoalan yang menyebabkan tergang-gunya keamanan masyarakat kampungdan kenyamanan hidup wargauntuk menikmati ketersediaan sumber daya alam (SDA) di sekitar kampung.

Mamfasparsi 'Tengok Tebusi Mereka dari Beban'

Pada bagian ini perlu dibeberkan sebuah contoh pendekatan *mamres* yang bergamitan langsung dengan tindakan penyelamatan dan penebusan masyarakat dari beban penderitaan yang dialami, yaitu pendekatan *mamfasparsi* 'tengoki dan tebusi masyarakat dari berbagai beban persoalan yang membebani dan memenjarakan hidup masyarakat'.Para pemimpin publik etnik Biak sejak abad 16 dulu hingga awal abad ke-21 ini, masih mempertahankan kebiasaan baik, seperti kesediaan untuk menengok dan mencari tahu sendiri permasalahan yang mengganjal warganya agar ada inisiatif dari pemipin (*mananwir*)untuk segera menebusdan menolong warga bermasalah di kampungnya atau di perantauan.

Adat kaji tindak *mamfasparsi* 'tengok tebusi mereka dari beban' merupakan salah satu tindakan prerogatif sang pemimpin Biak tempo dulu yang biasa diberikan kepada seseorang, atau kelompok klen dari beban kebinasaan, yaitu menebus atau membayar warga etnik yang bermasalah dikampung sendiri atau di perantauan orang.

Kebiasaan menyelamatkan bagi sesama ini, sejak dulu hingga kini pun masih dilakukan komunitas Biakdi mana saja merekabekerja dan berdomisili. Salah satunya adalah pendekatan *mamfasparsi*. Secara leksikal pendekatan*mamfasparsi*adalah jenis verba bahasa Biak (BB) yang terdiri atas tiga morfem, dari morfem *mam+faspar+si,* yang arti leksisnya dari morfem: *mam* 'anda lihat, tengok'; *faspar* 'anda tebusi'; *si*'mereka semua'.

Seorang *mananwir* (kepala klen/kampung) yang berhasil baik, dipastikan selalu turun sendiri mengunjungi kampung untuk melihat, menengok,dan menanyakan setiap warga yang

terbelengguolehbeban adat, beban rumah tangga, beban ekonomi, beban sekolah, dan beban ketumpangtindihan kerja (adat, agama, pemerintah) yang dipraktikkan serempak pada masyarakat kampung.

Mamfarfirsi 'Tengok dan Klasifikasikan Mereka'

Kebiasaan identifikasi dan klasifikasi mereka yang sesungguhnya mengalami beban penderitaan karena kesulitan kebutuhan pokok seperti makanan, pakain dan perumahan dan penderitaan lainnya, karena lilitan kemiskinan punmenjadi perhatian para *mananwir* 'pemimpin' tempo dulu, baik di dalam kampung ataupun di negeri perantauan. Salah satu pendekatankaji tindak pengklasifikasian warga mana yang sebetulnya menderita, karena tiga kebutuhan pokok tersebut adalah pendekatan *mamfarfirsi* 'tengok klasifikasikan warga', sehingga *mananwir* dapat memprioritaskan warga yang sesungguhnya menderita kemiskinan yang harus diutamakan dalam kebijakan pelayanan publik.

Secara leksikal pendekatan kerja*mamfarfirsi*adalah verba BB yang terdiri atas tiga morfem, dari morfem *mam+farfir+si,* yang arti leksisnya dari morfem: *mam* 'anda lihat, tengok'; *farfir* 'identifikasi dan klasifikasi'; *si* 'mereka itu'. *Mamfarfirsi*juga merupakan sebuah perintah bagi sang pemimpin supaya turun sendiri untuk menengok,mengidentifikasi dan mengklasifikasi sendiri warga yang dipimpinnya. Kemudian bijak memberikan prioritas khusus bagi para warga yang benar-benar terlilit kemiskinan, sehingga kebutuhan pokok tentangsandang, pangan dan papan dapat diselesaikan dengan sukses.

Mambanassi 'Tengok dan Utamakan Mereka'

Prinsip pengarusutamaan gender (*maninsyowi*)ataupun pengutamaan perempuan dan anak (*bindoma*) sedarimula dimiliki komunitas etnik Biakdi mana pun mereka hadir dan berdomisili. Salah satu pendekatankaji tindak untuk persoalan gender ataupun persoalan perempuan dan anak adalah pendekatan yang disebut *mambanassi* 'tengok, utamakan, dan prioritaskan perempuan dan anak,yakni perlu sekali memperhatikan dan mengutamakan para perempuan dan anak-anak. Secara leksikal pendekatan kerja*mambanassi* adalah verba bahasa Biak (BB) yang terdiri atas tiga morfem, dari morfem *mam+banas+si,* yang arti leksisnya dari morfem: *mam* 'anda lihat, tengok'; *banas* 'utamakan, prioritaskan'; *si*'mereka itu'.

Mambanassi bermakna sebuah perintah kepada sang pemimpin supaya turun sendiri untuk mengunjungi dan menengok sendiri masyarakat yang dipimpinnya. Kemudian perlu memberikan perhatian dan prioritasbagipara perempuan yang secara khusus mengelola kehidupan keluarga dan pembina utama anak-anak sebagai cikal bakal penerusdan pemertahanan sebuah klen (*keret*) atau masyarakat sekampung. Sehingga tidak boleh terjadi kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) pada sebuah komunitas kampung.

Perlu seorang *mananwir* 'pemimpin' menengok sendiri, kemudian segera menyele-saikan persoalan yang menyebabkan suatu keluarga melakukan kekerasan terhadap perempuan dan anak dalam kampung ataupun*keret*. Jika ada KDRT terhadap perempuananak, maka perlu dicari akar persoalannya dan segera menyelesaikan masalah tersebut.

Seorang *mananwir* perlu menyelesaikan akar penyebabseseorang warganya melakukan kekerasan terhadap para perempuan atau anak-anak di kampungnya,supayakeamanan kampung terjamin, dan tidak bolehterjadi KDRT. Orang Biak Tulen sangat menghargai perempuan. Hanya orang Biak gadunganlah yang tidak menghargai aturan adat tentang perempuan dan anak. Penghargaan khusus bagi perempuan, terpatri dalam 20 buah polisemi sapaanperempuan (Rumbiak, 2011).

Sebagai pembanding bahwa sebelum adanya gerakan gender (*maninsyowi*) dan pembuatan Undang-undang Perempuan dan Anak, untuk memproteksi KDRT di Indonesia kini, etnik Biak telah memiliki dan mempraktikkan keberpihakan khusus terhadap perempuan (*vinsyowi*) dan anak (*mkunsyowi*) dalam tradisinya, telah dipelihara dan dipraktikkan pada setiap kampung, sebelum masuknya gerakan gender dari Eropa dan Undang-undangPerlindungan Perempuan dan Anakdi Indonesia (Rumbrawer,2006; Rumbiak, 2011).

Mamfarsekayamri'Tengok Apakah Mereka Masih Bersatu'

Prinsip kegotongroyongan (*afufkayam*) pun sedarimula dimiliki komunitas etnik Biakdi mana pun mereka hadir dan bertempat tinggal. Salah satunya adalah pendekatan kaji tindak *mamfarsekayamri*. Secara leksikal pendekatan kerja*mamfarsekayamri*adalah verba bahasa Biak (BB) yang terdiri atas lima morfem, darimorfem*mam+far+se+kayam+ri,* yang arti leksisnya dari morfem:*mam* 'anda lihat, tengok'; *far* 'anda ceritakan, beritakan'; *se* 'mereka kerja'; *kayam* 'kerja sama, bergotongroyong'; *ri*'partikel penanda jamak (mereka itu)'.

*Mamfarsekayamri*jelas beracuanpada sebuah perintah kerja nyatayaitu turun menengok sendiri, kemudian memikirkan solusi strategik yang tepatuntuk mempersatukan kembali keluarga klen (keret) atau warga kampung,agar sesegera dapat menyelesaikan penyebab masyarakat menjadi apatis, jenuh, dan tidakingin bekerja sama dengan sesama warga yang lain.

Perlu seorang *mananwir*' pemimpin' menengok sendiri dan segera menye-lesaikan sejumlah persoalan yang menghambat prinsip kegotongroyongan warga kampung atau *keret*. Kebersamaan komunitas perlu dibina kembali agar bersatu dan bekerja sama atau kompak dalam dunia keperladangan (*amomkayam*), kemaritiman (*vavorskayam*), perdagangan (*dakamkayam*) atau perbarteran (*farovkayam*), dan pelayaran dagangbersama (*vavors-kayam*)pulang-pergi di perantauan jauh. Seorang mananwir perlu mempersatukan kembali warganya,supaya pembangunan kampung tidak mengalami stagnasi atau infolusi di tempat (Rumbrawer, 2016).

Sebagai contoh, sebelum masuknya peradaban kepemimpinan modern, yakni kepemimpinan formal atau modern dari Eropa, etnik Biak telah memiliki dan memprak-tikkan sistem kepemimpinan tradisinya pada setiap kampung bagi parapemimpin kampung (*mananwir-mnu*), pemimpin klen atau *keret* (*mananwir-keret*)yang diatur dalam kitab perundangan *Kankain Karkara Vyak*etnik Biak, sebelum masuknya peraturan formal dari Belanda(Mampioper, 1986; Rumbrawer, 1995).

Mamkara 'Tengoki dan Pikirkan Solusinya'

]Masyarakat sederhana seperti orang Biak pun telah memiliki sejumlah kiat atau cara pendekatan dalam menyelesaikan sejumlah persoalan publik, sesuai dengan topik permasalahannya. Salah

satunya adalah pendekatan *mamkara*. Secara leksikal pendekatan *mamkara*, adalah verba bahasa Biak (BB) yang beracuan pada sebuah perintah agar bertindak untuk menengok sendiri; kemudian perlu memikirkan solusi strategik yang tepat digunakan dan tepat pada sasarannya dalam menyelesaikan sejumlah masalah yang menghambat akselerasi kemajuan pendidikan dan pengajaran dalam pelayanan publik, terutama para peserta didik.

Sehubungan dengan itu, solusi penyelesaian masalahnya pun biasa dipikirkan dan dipertimbangkan lebih dulu, agar sesuai dengan situasi, kondisi, dan toleran dengan lingkungan tempat tinggal peserta didik setempat. Seperti masalah kemerosotan pendidikan di lingkungan masyarakat yang membutuhkan sarpras (sarana-prasarana)bagi kelancaran pendidikan, kualitas pendidikan, serta berbagai tindakan strategik lain, yang menunjangproses pendidikan dan pengajaran bagi pelayanan masyarakat setempat.

Sebagai contoh, sebelum masuknya peradaban modern, yakni pendidikan formal atau modern dari Eropa, etnik Biak telah memiliki dan mempraktikkan pendidikan tradisinya pada setiap kampung bagi para murid yang disebut dengan istilah *Rumsram* 'rumah pendidikan dan pengajaran' bagi para pemuda etnik Biak, sebelum masuknya pendidikan dan pengajaran modern.

Mamfarkorsi 'Tengoki dan Didik Ajari Mereka'

Para pemimpin etnik Biak tempo dulu telah memiliki sejumlah kiat atau tata cara tertentu dalam menyelesaikan aneka soal yang dihadapi sebagai penghambat dalam penyelenggaraan pendidikan tradisi pada *rumsram* yang dilakukan pada setiap kampung. Salah satunya adalah pendekatan *mamfarkorsi*. Pendekatan *mamfarkorsi*, secara leksikal berarti tindakan melihat sendiri, kemudian perlu melakukan tindakan pengajaran bagi publik, khususnya para peserta didik. Sebab itu, solusi pengajarannya pun biasa dicarikan terlebih dulu, agar pelaksanaan pengajaran tersebut sesuai dengan keinginan dan kebutuhan secara praktis, sesuai ketersediaan sumber daya alam (SDA) di lingkungan masyarakat setempat.

Sebagai contoh, sebelum masuknya teknologi modern dari Eropa, orang Biak telah memiliki, mengajarkan, pengetahuan ke-*kamasan*-an 'pandai besi', yaitu kurikulum pengajaran tradisi *rumsran* yang terselenggara selama tiga tahun. Setelah para peserta didik tamat dari *rumsram* dapat mempraktikkan teknologi ke-*kamasan*-an itu dalam setiap kampung. Sehingga dapat memproduksi aneka peralatan kerja, seperti parang, pisau, tombak, harping (*kalawai*)dan peralatan rumah tangga lainnya, serta dapat mempraktikkan keterampilannya dalam perancangan bangunan, mengukir, dan memproduksi aneka macam jenis perahu sesui dengan peruntukannya. Sebelum masuknya pengajaran teknologi modern dari dunia Barat.

Mampansi 'Tengoki dan Rabajamahi Kesehatan Mereka'

Para pemimpin publik etnik Biak tempo dulu pun memiliki beberapa cara strategis tertentu, untuk melakukan tindakan preventif dan kuratif dalam penanganan permasalahan kesehatan dan gizi yang dihadapi publiknya sebagai penghambat dalam dunia kesehatan dan tradisi yang diajarkan dalam pendidikan tradisi *rumsram* yang diselenggarakan pada setiap perkampungan kuno etnik Biak tempo dulu. Walaupun model pendekatannya jauh berbeda, jika dibandingkan dengan cara penanganan pasien dalam dunia kesehatan dan gizi modern.

Salah satunya adalah pendekatan *mampan*. Pendekatan *mampan*, secara leksikal mengacu pada tindakan para pemimpin publik untuk melihat, memeriksa, merabai sendiri, atau mendiagnosis kesakitan seorang pasien dan mengusulkan pengobatannya kepada seorang *mon* 'pelaku medis versi Biak', untuk memastikan seorang pasien sehat atau terganggu kesehatan dan gizinya, karena penyakit atau kesakitan yang disebabkan pasien melanggar pranata alam, ataupun megkonsumsi makanan yang dipantangkan untuk umur tertentu di lingkungan kehidupan sekitar. Kemudian seorang pemimpin publik biasa bekerja sama juga dengan seorang *mon* tertentu, untuk melakukan tindakan kuratif atau preventif agar mencegah atau mengobati pasien yang menderita karena gangguan alam (faknik 'situs keramat alami), atau pasien yang menderita sakit karena penyakit tertentu.

Mamfanwarksi 'Tengoki dan Berikan Santunan bagi Mereka'

Kebiasaan pemberian santunan ataupun tumpangan bagi mereka, khusus warga yang sesungguhnya mengalami kesusahan pangan karena musibah, bencana alam, kemarau panjang, kebakaran rumah, dan musibah kapal karamdi laut dan penderitaan lainnya, karena lilitan kemiskinan pun menjadi perhatian para *mananwir* Biak tempo dulu.Salah satu pendekatankaji tindak untuk menolong warga yang menderita, karena musibah tersebut di muka adalah pendekatan *mamfanwarksi*'tengok dan berikan santunan bagi warga yang kena musibah', sehingga *mananwir* dapat memprioritaskan warga yang terkena musibah dimaksud sehinga *mananwir*wajibuntuk melayani warga dengan baik.

Secara leksikal pendekatan kerja*mamfanwarksi*adalah verba BB yang terdiri atas empat morfem, dari morfem *mam+fan+wark+si,* yang arti leksisnya dari morfem: *mam* 'anda lihat, tengok'; *fan* ' anda beri makan'; *si* 'mereka itu'. *Mamfanwarksi* juga merupakan sebuah perintah penting bagi sang pemimpin supaya turun sendiri untuk melihat dan menengok sendiri, keadaan warganya yang mengalami musibah. Kemudian memberikan perhatian khusus bagi para warga yang benar-benar mengalami musibah, sehingga kebutuhan pokok seperti: makanan, pakaian, dan penampungansegera terurus semuanya dengan baik.

Pendekatan *Mamrumsena* 'Tengoki Kelayakan Rumah Mereka'

Adatpemberian tumpangan dan kepengurusan rumah layak huni bagi saudara dan sesama dalam kampung ataupun bagiorang di luar kampung terutama para ipar dan mertua ataupun teman (*manivov*), secara umum menjadi perhatian para *mananwir* Biak tempo dulu. Salah satu pendekatankaji tindak untuk menolong warga yang membutuhkan rumah yang layak huni sebagaimana disebutkandi muka adalah pendekatan *mamrumsena*'tengokikeadaan rumah warga yang kurang memenuhi syarat', sehingga *mananwir* dapat memprioritaskan warga yang tidak memiliki rumah yang layak dengan baik.

Secara leksikal pendekatan kerja*mamfanwarksi*adalah verba BB yang terdiri atas empat morfem, dari morfem *mam+rum+se-+na,* yang arti leksisnya dari morfem: *mam* 'anda lihat, tengok'; *rum* 'rumah'; *se-* 'mereka semua itu'; na 'partikel penanda jamak'. *Mamrumsena* juga merupakan sebuah perintah penting bagi sang pemimpin supaya turun sendiri untuk melihat dan

menengok sendiri, keadaan warganya yang belum memiliki rumah layak huni sesuai dengan tata ruang yang baik dan sehat menurut adat orang Biak.

Penutup

Simpulan

Pendekatan kaji tindak *mamres*yang hampir punah ini adaptif dengan konteks budaya, peradaban, dan aneka permasalahan publik. Pendekatan *mamres* ini belum digunakan sebagai solusi alternatif dalam penyelesaian berbagai permasalahan sosial, pendidikan, kesehatan, ekonomi, dan politik di Indonesia. Sediakala pendekatan *blusukan* versi etnik Biak ini,biasa digunakan para pemimpin kampung, dalam menyelesaikan berbagai kasusdan selalusukses tanpa hambatan. Sebab itu, *mamres*sangat cocok dengananeka isu khronis yang selalu dihadapi parapemimpin dengan khalayak masyarakat yang dipimpinnya.

Artikel ini hanya menampilkan sepuluh bentuk *mamres*, yang telah disesuaikandengan konteks dan isu yang selalu terjadi, tetapi belum tuntas diselesaikan oleh pihak berwajib. Pendekatan kaji tindak yang telah dibeberkan adalah: *mamfaisi* 'tengok selidiki akar permasalahan mereka'; *mamfasparsi* 'tengok tebusilah mereka'; *mamfarfirsi* 'tengok pilih mereka terbaik'; *mambanassi* 'tengok prioritaskan mereka';*mamfarsekayamri* 'tengok kabarkan apakah masih bekerja sama?'; *mamkara* 'tengokdan pikirkan solusinya';*mamfarkorsi* 'tengok ajarilah mereka';*mampansi* 'tengok rabasentuhi mereka'; *mamfanwarksi* 'tengokberi makan semuanya';*mamrumsena* 'tengok keadaan rumah mereka'.

Rekomendasi

Dengan demikian, aneka pendekatan kaji tindak*blusukan* versi etnik Biak yangdinomenklaturkan dengan ikon generik*mamres*ini, dapat direkomendasikan sebagaisebuah sumbangan pendekatan budaya terbaru (*novelty*) agar dapat dimanfaatkan oleh para: pemimpin publik, akedemisi, dan *stakeholders* lainnya, untuk digunakan dalampelayanan masyarakat secara praktis, agar mempermudah ketercapaian keadilan, kedamaian dan kesejahteraan rakyat, tujuan ideal dan cita-cita bangsa dan negara Indonesia.

Pustaka

Depdikbud. (1993) *Kamus Bahasa Jawa-Bahasa Indonesia I*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.

Dharmojo (2005) *Sistem Simbol dalam Munaba Waropen Papua*. Pusat Bahasa.

Fedyani Saifuddin, Achmad (2005) *Antropologi Kontemporer*. Suatu PengantarKritis Mengenai Paradigma. Edisi Pertama. Jakarta: Kencana.

Geertz, Clifford (1968) *Anthropological Approaches to The Study of Religion*. New York: Methuen.

Geertz, Clifford (1992) *Tafsir Kebudayaan*. Terjemahan Francisco Budi Hardiman.Yogyakarta: Kanisius.

Kamma, Freerk Ch. (2009) *Koreri: Gerakan Mesianis di Daerah Berbudaya Biak-Numfor*.Diindonesiakan oleh Ir. Kaleb Mnubepiom. Merauke: Kementerian Pendidikan dan Keilmuan Belanda.

Lapian, A.B. (2009) *Orang Laut, Bajak Laut, Raja Laut.* Sejarah Kawasan Laut Sulawesi Abad

Otonomi daerah, adat, dan gambir: produksi tanaman keras di *indigenous frontier* di Sumatera Barat

Kei Nishikawa
Ph.D Candidate, Tohoku University
k.nishikawa1627@gmail.com

Abstrak

Di paper ini, penulis akan membahas tentang transformasi struktur desa tradisional dan hubungannya dengan perubahan ekonomi di Sumatera Barat. Setelah Reformasi, dengan adanya kebijakan desentralisasi, hak *indigenous people* diberikan wewenangan yang lebih kuat daripada sebelumnya di dalam peta politik Indonesia. Akibat dari perubahan politik ini, revivalisasi struktur desa tradisional terjadi di beberapa daerah di Indonesia. Gerakan "*kebali ka nagari*" di Provinsi Sumatera Barat adalah contoh yang paling terkenal dari gejala ini. *Nagari* adalah desa tradisional Minangkabau. Di masa Orde Baru, *nagari* dibubarkan dan menjadi desa yang ukurannya lebih kecil. Dengan perubahan ini, hak terhadap tanah komunal yang dimiliki oleh *nagari* menjadi lemah. Akibatnya, di beberapa daerah tanah komunal tersebut dipakai oleh perusahaan atau pemerintah. Gerakan "*kembali ka nagari*" bertujuan untuk mendapatkan kembali tanah komunal tersebut dengan revivalisasikan *nagari*. Masyarakat yang penulis teliti di Kabupaten Pesisir Selatan juga berhasil untuk merevivalisasikan *nagari* dan dapat menggunakan tanah komunal kembali. Setelah *nagari* kembali, masyarakat mulai menanam gambir (tanaman keras) di tanah komunal tersebut untuk ekspor kepada India. Dengan harga gambir yang tinggi, masyarakat sangat bergairah untuk membuat kebun gambir hingga munculnya *indigenous frontier*; siapa mendahului orang, dia lah mendapatkan tanah yang luas. Menariknya, setelah masyarakat mulai menanam gambir, mereka lebih berganung kepada pedagang gambir melalui hutang dan perbedaan pendapatan di dalam masyarakat menjadi besar. Apakah akibat dari perubahan ini? Untuk menjawab pertanyaan ini, penulis akan paparkan data sejarah, hubungan pedagang dan petani, dan konsep hubungan ekonomi di dalam masyarakat yang didapatkan melalui fieldwork di Kabupaten Pesisir Selatan.

Kata kunci: Minangkabau, *nagari*, gambir, *indigenous frontier*

Pendahuluan

Di paper ini, penulis akan membahas tentang transformasi struktur nagari (desa tradisional) dan hubungannya dengan perubahan ekonomi di Sumatera Barat. Tema penelitian penulis adalah otonomi nagari di Minangkabau. Nagari adalah desa tradisionalnya orang Minangkabau. Meskipun memang ada pengaruh penjajahan colonial Belanda dan Jepang, nagari sebagai desa tradisional bertahan sampai pertengahan orde baru. Struktur desa tradisional ini roboh ketika orde baru mulai menyatukan organisasi desa di seleruh Indonesia dengan Undang-undang no. 5 tahun 1979 atau lebih terkenal undang-undang desa. Kebijakan ini bertujuan untuk memperlancarkan pembangunan desa dengan menjadikan struktur desa seluruh Indonesia sama. Akan tetapi, setelah Reformasi, kebijakan pemerintah berarah ke desentralisasi dan otonomi daerah. Di suasana Reformasi ini, yang terlihat adalah otonomi yang berdasarkan adat karena di bawah pemerintahan orde baru hak adat cenderung di batasi, kususnya hak terhadap tanah adat. Dari beberapa gerakan yang terlihat di Indonesia, gerakan orang Minangkabau untuk "kembali ke nagari" adalah contoh yang paling cepat dan terkenal. Mereka berhasil untuk menghidupkan desa tradisional dan mulai bergerak untuk otonomi yang berdasarkan adat. Tema penelitian penulis adalah apa artinya

“otonomi yang berdasarkan adat dana pa pengaruhnya terhadap kepada kehidupan masyarakat sehari hari.”

Motivasi “kembali ke nagari” disebabkan dari keinginan masyarakat untuk mendapatkan kembali tanah ulayat (atau tanah komunal nagari). Yang diperlihatkan disini adalah peta Teluk Dalam. Ini adalah wilayah nagari yang tradisional dan ini adalah tanah ulayat. Yang atur tanah ini adalah perkumpulan ketua adat yang dipilih dari matrilineal clan. Akan tetapi, di Orde Baru nagari dimekarkan menjadi desa administrative yang kecil. garis ini adalah perbatasan desa setelah menjadi desa. Dengan ini, hak adat terhadap tanah ulayat hilang. Karena penduduk Teluk Dalam dulunya menanap padi ladang atau menanam tanaman keras, dengan pemekaran ini penduduk merasa kesulitan secara ekonomi. Makanya, mereka ingin “kembali ke nagari” dan mendapatkan kembali tanah ulayat ini. Keinginan tersebut tercapai dengan adanya kebijakan desentralisasi. Di paper ini, penulis akan membahas hubungan seperti apakah yang muncul dengan “kembali ke nagari” tersebut.

Penelitian sebelumnya

Penelitian-penelitian sebelumnya tentang gerakan hak indigenous atau hak masyarakat adat berfoku kepada akibat politik dan ekonomi. Menurut Afrizal (2007), sosiolog yang meneliti tentang gerakan “kembali ke nagari” dan hubungannya dengan tanah komunal, suasana Reformasi di Indonesia sangat mempengaruhi gerakan politik untuk mendapatkan kembali tanah komunal tersbut, karena selama orde baru tanah komunal sering diambil oleh negara dan perusahaan. Penelitian seperti ini memperhatikan kepada capitalism yang datang dari luar dan hubungannya dengan masyarakat asli.

Kata Tania Li (2010, 2014), yang melakukan penelitian di Sulawesi, kenyataannya tidak semudah itu. Menurut dia, di belakang memberikan tanah komunal kepada indigenous people atau masyarakat adat, ada keinginan bagi yang kuasa untuk mengatur penduduk, dengan kata Michel Foucault, governmentality. Dengan memberikan hak dan identitas sebagai masyarakat adat, memberikan tanah komunal, tujuannya adalah menjamin kehidupan mereka. Kegiatan bagi yang pegan kekuasaan tidak cuma menjamin kehidpuan dan juga men-discipline-kan masyarakat melewati hutang biar orang rajing bekerja. Akan tetapi, kenyataan yang sering terjadi adalah bahwa tanah komunal menjadi tanah pribadi di belakang ideology “komunal,” konsentrasi tanah sebagai capital di beberapa orang melewati hutang, dan terjadinya ketidakseterataan ekonomi. Kemudian, Li panggil proses ini “capitalism from below” atau “kapitalisme dari bawah.” Proses sebagai berikut:

1. tanah komunal dibuka untuk memproduksi tanaman keras (terjadinya indigenous frontier) dan melewati ini tanah menjadi milik pribadi.
2. Frontier habis karena tanah menjadi pribadi semua. Akibatnya, terjadi ketidakseterataan pemilikan tanah.
3. Untuk merawat ladang atau konsumsi sehari-hari, petani mulai meminjam uang dari pedagang.
4. sebagai hipotek, petani menjual tanah. Konsentrasi capital semakin menjadi.

Kalau disimpulkan, dapat dikatakan sebagai berikut. Li mengatakan bahwa dengan munculnya indigenous frontier dan tingginya harga tanaman keras akan menyebabkan ekonomi yang bersifat

capitalis. Proses yang mirip dengan situasi di tempat penelitian Li (2014) terjadi juga di Teluk Dalam, tempat penelitian penulis. Sebagai akibat dari desentralisasi, akses terhadap tanah komunal dibukakan, harga tanaman keras tinggi, dan tanah komunal menjadi tanah milik pribadi, orang mulai meminjam uang dari pedagang. Apakah di Teluk Dalam juga terjadi kapitalis dari bawah? Untuk menjawab pertanyaan ini, kita melihat tanaman keras yang popular di Teluk Dalam, yaitu gambir.

Produksi Gambir

Gambir adalah tanaman keras yang dipakai untuk pewarna, bahan obat, atau untuk sirih. Jadi, gambir ini ternyata bukan cuma nama stasiun di Jakarta saja. Gambir ini dapat ditemukan di pulau sumatera dan Kalimantan. Sekarang, kira-kira 80 % dari produksi gambir din Indonesia diekspor ke India. Ladang Gambir ini dibuat di daerah perbukitan karena harus ada cahaya matahari langsung. Petani-petani gambir di Teluk Dalam bekerja di ladang ini dari hari senin sampai hari sabtu dan bermalam di pondok. Produksi gambir dilakukan oleh dua jenis pekerja, yaitu orang yang potong daun dan orang yang olah getah. Orang yang potong gambir biasanya ada 2 atau 3 orang dan orang yang olah getah satu orang. Daun yang dipotong dibawa ke pondok dan dimasukkan di dalam keranjang. Setelah itu, daun gambir ini direbus selama 30 minit dan dipress biar getah keluar. Getah yang keluar dikeringkan selama satu malam di dalam pondok.

Getah yang sudah satu malam menjadi seperi foto ini. Petani gambir mencetak bentuknya seperti ini. Gambir yang dicetak ini dijemur selama satu sampai 3 hari dan dijual kepada pedagang, atau istilah di Teluk Dalam, tokei. Gambir yang sudah jadi dibawa ke tokei orang Minangkabau yang tinggal di dalam Teluk Dalam. Tokei ini menjemur gambir lagi selama 3 hari dan bawa ke tokei orang India yang tinggal di Padang. Tokei orang India ini bawa gambir ke Jakarta, tanjung priok dan melewati singapura dibawa ke India selatan.

Sejarah Ekonomi Teluk Dalam

Munculnya produksi gambir ini berdampak seperti apa di Teluk Dalam? Menurut sejarah ekonomi, di Teluk Dalam, dari awal abad 20 memproduksi kopi untuk ekspor. Akan tetapi, harga tanaman keras menurun drastis karena adanya depresi hebat di amerika serikat, penduduk berhenti produksi kopi dan berfokus kepada tanam padi di sawah. Setelah itu, kesulitan ekonomi berlanjut karena adanya penjajahan Jepang, perang dengan Belanda dan PRRI. Situasi ekonomi membaik kira-kira pertengahan 1960an. Di masa ini adanya proyek BIMAS dan memperbanyak produksi padi. Penduduk Teluk Dalam menanam padi di sawah untuk konsumsi sendiri dan selebihnya dijual untuk mendapatkan uang. Selain itu, masyarakat memotong kayu dari tanah ulayat dan jual. Akan tetapi, karena pendapatan uang kas terbatas, mulai merantau ke Malaysia. Merantau ini berlanjut sampai tahun 2000an. Dari sini terlihat bahwa “sampai adanya gambir, tidak ada ekonomi yang tetap.” Akan tetapi, setelah 2000an, karena beberapa orang di Teluk Dalam mendengar “gambir ini untungnya banyak,” mereka mulai membuka lahan dengan inisiatif sendiri dan membuat ladang gambir.

Tanah menjadi milik pribadi

Masyarakat mulai membuat tanah ulayat jadi tanah milik pribadi. Seharusnya ketua adat mengatur hak untuk membuka lahan. Tetapi mereka tidak begitu berfungsi. Akhirnya sekarang hampir tidak ada peruang lagi untuk membuka lahan baru. Foto sebelah kiri adalah peta Teluk Dalam tahun 1989 dan sebelah kanan adalah peta 2016. Yang putih ini adalah awan. Walaupun dengan adanya awan, akan terlihat warna hijau tua berkurang dan hijau muda bertambah. Wilayah warna hijau yang bertambah adalah ladang gambir. Dengan foto ini akan terlihat begitu cepatnya pembukaan lahan.

Perubahan pemahaman setelah produksi gambir

Setelah masyarakat Teluk Dalam mulai produksi gambir, pemahaman terhadap ekonomi juga berubah. Mereka mulai meminjam uang di dalam jangka waktu yang lama. Seorang tokei gambir, yang dulunya pedagang padi menceritakan sebagai berikut "dulu, waktu saya tokei padi, petani minjam uang tapi langsung belikin. Malah, mereka gam au minjam uang kalau lebih dari sekali panen. Tapi kalau setelah adanya gambir, mereka pinjam banyak dan gak mau balikin langsung." Seperti cerita ini menunjukkan, petani yang menjual gambir kepadanya adalah orang yang meminjam uang dari dia. Petani menjadi bergantung kepada tokei.

Kenapa petani meminjam uang? Ini diperkirakan bahwa karena harga gambir naik terus. Di tahun 2014, harga gambir 1kg = Rp.17,000, menjadi 1kg =Rp. 25,000 di tahun 2015 dan menjadi 1kg = Rp. 50,000di di tahun 2016. Menurut petani, harga gambir yang tinggi seperti ini disebabkan alasan sebagai berikut "karena zaman maju. Zaman ini kan maju terus kei. Yaa mungkin karena ketemu kegunaan gambir yang baru. Harga gambir ini gak akan terun kei." Seperti cerita ini menunjukkan, penduduk Teluk Dalam sangat optimis terhadap harga gambir yang tinggi dan oleh karena itu mereka meminjam uang. Uang yang dipinjamkan dipakai untuk pembelian motor atau biaya sekolah. Berdasarkan penelitian rumah tangga yang dilakukan di Teluk Dalam, sering terlihat pendapatan rumah tangga seimbang dengan pengeluaran. Terkadang, pegeluaran pebih besar daripada pendapatan. Prilaku komsumsi seperti ini disebabkan gengsi di dalam masyarakat, keinginan untuk terlihat kaya daripada orang lain. Prilaku gengsi ini tercapai melewati pembelian motor, atau memberikan pendidikan yang tinggi kepada anak. Untuk gengsi ini, masyarakat meminjam uang dari tokei.

"kapitalisme dari bawah" di Teluk Dalam?

Apakah situasi di Teluk Dalam, yaitu terjadinya pribadilisasi tanah komunal dan bergantungan hutang, dapat dikatakan sebagai gejala "kapitalisme dari bawah" ? Berdasarkan penelitian ekonomi rumah tangga, ada rumah tangga yang memiliki ladang gambir yang seluas 10 ha, dan ada juga rumah tangga yang tidak mempunyai akses kepada gambir sama sekali. Walaupun di dalam satu lineage matrilineal, ada situasi ketidakseterataan pemilikan ladang gambir. Akan tetapi, situasi ini tidak terjadi melewati proses "kapitalisme dari bawah" yang sama dengan tempat penelitian Li. Jika melihat hubungan pemilikan tanah dan jumluah pinjaman, orang yang memiliki banyak tanah adalah orang yang banyak jumlah pinjaman juga. Karena tidak ada hutang yang berbunga dan

hipotek, konsentralisasi kapital tidak terjadi melewati kredit. Konsentralisasi kapital atau tanah disebabkan dari banyaknya tenanga kerja. Kalau seperti itu, kenapa hutang tidak menjadi faktor ketidakseterataan ekonomi? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, kita melihat hubungan petani dan tokei.

Hubungan petani dan tokei

Sekarang kita melihat hubungan tokei dan petani yang menjual gambir padanya. Kali ini penulis menganalisis seorang tokei, namanya Ujang. Ujang adalah abang angkat penulis di Teluk Dalam. Makanya penulis bisa dapat banyak informasi. Dulunya dia bekerja sebagai petani dan mulai menjadi tokei gambir pada tahun 2012. Sekarng, dia adalah seorang dari tokei gambir yang sukses di Teluk Dalam. Kenapa petani menjual gambir kepada Ujang? Alasan pertamanya adalah hubungan kerabat. Melewati hubungan matrilineal, dia bisa mengumpulkan banyak gambir. Tetapi, ini bukan alasan utama. Yang lebih banyak adalah orang yang meminjam uang dari Ujang. Dia meminjamkan banyak uang kepada petani. Jumlah petani adalah 112 orang, jumlah pinjaman kira-kira 100 juta. Ujang sering mengatakan "kalau gak ada uang, kapan aja datang dan pinjam uang" kepada petani. Dengan ini, dia memperlihatkan bahwa dia kapan saja bisa pinjamkan uang. Dengan memperlihatkan kedermawaan, dia mengkumpulkan gambir dari petani. Selama petani menjual gambir kepada Ujang, dia tidak pernah meminta bayar hutang.

Hubungan petani dan Ujang menjadi patron=client. Foto di sebelah kanan ini petani yang datang pas pembangunan rumah Ujang. Ketika ada pilkada bupati, hubungan patoron=client ini berfungsi. Sehari sebelum pilkada, ada telepon dari wali nagari (kepala desa). Dia menggunakan pengaruh Ujang biar memenangkan seorang calon bupati. Ujang menerima tawaran ini digantikan janji bahwa saat petani ujang kesulitan akan dapat bantuan dari wali nagari. Petani mendapat lindungan politik melewati Ujang. Dan juga Ujang menjadi ketua adat di kampungnya karena dia sering membantu kerabat walaupun melewati hutang.

Hubungan yang rusak

Akan tetapi, hubungan Ujang dan petani rusak ketika harga gambir naik. Gejala untuk hal ini terlihat dari dulu. Walaupun Ujang membantu petani, dia mendapat banyak untung dari perdagangan gambir. Berdasarkan penelitian penulis ketika harga gambir rendah, pendapatan Ujang dalam satu bulan ada 20 juta. Pendapatan ini sangat tinggi sekali apa lagi di daerah kampung. Dengan pendapatan ini, dia membeli mobil dan membangun rumah yang paling mewah di Teluk Dalam. Saat ini, petani menceritakan "waa Ujang kami beli mobil." Walaupun awalnya bangga dengan hal ini, petani sepertinya iri dengan kekayaan Ujang.

Rusaknya hubungan petani dan Ujand pada tahun 2016, pas harga gambir naik. Yang pertama terjadi adalah munculnya "tokei liar." Tokei liar ini jemput gambir sampai ladang dan berusaha membeli gambir daripada Ujang. Menurut Ujang, tokei liar ini adalah orang yang baru mulai usahanya karena terlihat perdagangan gambir sangat menguntungkan. Awalnya, Ujang mengatakan "supliyar kami mentalnya kuat. Ga mungkin jual gambir ke tokei liar." Tetapi, kenyataannya tidak seperti itu. Banyak petani ceritakan sama penulis"kayaknya si Ujang beli gambirnya murah" walaupun mereka tidak mengatakan kepada Ujang langsung. Setelah dapatnya

informasi ini dari orang, Ujang marah sekali sambil mengatakan "mereka ini sekarang sombong. Mereka udah lupa jasa penulis." Tetapi, karena dia ingin petani menjual gambir terus kepadanya, dia memutuskan naikkan harga. Dia harus naikkan harga karena kalau tidak pendapatan Ujang terun drastis.

Yang lebih menarik adalah bahwa adanya petani yang pindah dari Ujang kepada tokei lain. Walaupun Ujang marah sekali denganya, dia tidak pergi ke rumah petani untuk membayar hutang kembali. Seandainya melakukan hal ini, Ujang terlihat pelit. Satu saat, Ujang mencoba meminta bayar kembali, kakak laki-laki dari Ujang memberikan nasehat. "Jangan. Dia ada hubungan kerabat dengan istri kamu dan nanti kamu diomongin orang!" Ditambahkan lagi, jika orang kaya seperti Ujang meminta bayar hutang, perilaku itu akan menyakiti perasaan orang dan orang yang menjadi sakit hati akan balas dendam dengan ilmu atau magik. Seperti terlihat dari cerita ini, meminta bayar hutang kembali adalah tabu di Teluk Dalam. Sedangkan, tokei lain akan menerima petani yang lari dari Ujang. Walaupun tokei ini harus menangung resiko bahwa petani tersebut lari lagi dari dirinya, melewati penerimaan, dia mendapat gambir secara stabil. Daripada meminta bayar kembali hutangnya, lebih penting menjaga omongan orang dan men-stabilkan penjualan gambir kepadanya. Yang terlihat di sini adalah petani walau berhutang kepada tokei, tiak selalu terikat dengannya. Malah, sampai ada pilihan untuk melarikan diri dan tidak bayar hutang, mereka otonom.

Kesimpulan

Kalau disimpulkan diskusi hari ini, terlihat seperti di sini. Yang pertama adalah bahwa setelah desentralisasi dan "kembali ke nagari," tanah ulayat atau tanah komunal menjadi milik pribadi. Ini sebenarnya sangat ironis karena tujuan untuk gerakan ini adalah untuk mendapatkan tanah ulayat kembali. Hal ini disebabkan oleh tingginya harga gambir. Seperti Li mengatakan, terjadinya "kapitalis dari bawah" yang munculnya tidak dari luar tapi dari dalam. Penduduk Teluk Dalam meminjam uang demi gengsi. Akan tetapi, kalau di Teluk Dalam, ketidakseterataan ekonomi antara masyarakat berdasarkan dari tenaga kerja, bukan hutang dan kredit.

Setelah kita melihat hubungan petani dan tokei, terlihat alasan kenapa hutang tidak menjadi penyebab ketidakseterataan ekonomi. Awalnya, dengan munculnya produksi gabir, terijadi hubungan patron=client antara petani dan tokei. Petani mengumpulkan biaya untuk beli motor dan juga mendapatkan pelindungan politik melewati hubungan ini. Meskipun tokei mendapatkan untung yang sangat besar, kekuasaan tokei di dalam hubungan ini tidak terlalu kuat. Petani masih sempat keluar dari hubungan ini. Dengan sifat petani yang otonom ini, hutang tidak menjadi penyebab tidakseterataan ekonomi di Teluk Dalam.

Pustaka

Afrizal (2007) *The Nagari Community, Business and the State: the Origin and the Process of Contemporary Agrarian Protests in West Sumatra*, Indonesia. Bogor: Sawit Watch.

Benda-Beckmann, Franz and Keebet. (2001) "Reconstructing the Negari: Decentralization in West Sumatra", *Working Paper No.31*, Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology.

Li, Tania Murray (2010) “Indigeneity, Capitalism, and the Management of Dispossession,” *Current Anthropology*, 51 (3): 385-414.

Li, Tania Murray (2014) “Involution’s dynamic others,” *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 20 (2): 276-292.

Peran Modal Sosial untuk Kemandirian Masyarakat Kecamatan Umalulu Kabupaten Sumba Timur dalam Penanggulangan Tuberkolosis Paru

M. Farid
Dosen Fakultas Kedokteran dan Ilmu Kesehatan UIN Jakarta
fr_sayoon@yahoo.co.id

Abstrak

TB Paru merupakan masih jadi masalahkesehatandi Indonesia dan penyebab kematian yang belumdapatditanggulangisecara optimal. Kabupaten Sumba Timur menyumbang angka TB Paru yang signifikan di Nusa Tenggara Timur (NTT), di mana pada tahun 2010 terdapat 265 kasus TB Paru dan pada tahun 2014 mencapai 404 kasus. Gejala TB Paru oleh masyarakat Umalulu Sumba Timur disebut *ngilu apung* yang disebabkan oleh kemarahan *marapu*maupun yang dikirim oleh *suanggi* karena dendam. Pengetahuan ini mendasari tindakan pengobatan *ngilu apung* kepada dukun. *Wunang*memiliki peran penting dalam masyarakat Umalulu Sumba Timur, tidak hanya dalam urusan adat dan hamayang, tapi juga dalam membentuk pengetahuan tentang penyakit. Modal sosial merupakan keseluruhan sumberdaya aktual dan potensial dalam jaringan hubungan kelembagaan yang tetap dan saling kenal. (Bourdieu, 1986). Penelitian ini bertujuan untuk meningkatkan upaya penanggulangan TB Parudengan pendekatan kebudayaan melalui *wunang*sebagai modal modal sosial masyarakat UmaluluKabupaten Sumba Timur. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pemanfaatan *wunang* sebagai modal sosial masyarakat Umalulu Sumba Timur dalam penanggulangan TB Paru dapat mengubah pengetahuan masyarakat tentang *ngilu apung* menjadi suspect TB Paru sehingga penderita *ngilu apung* memeriksakan sputum (dahak) mereka ke puskesmas Melolo. Ke depan model pendekatan ini dapat menjadi modal Program Indonesia Sehat dengan Pendekatan Keluarga (PIS–PK) berbasis UKBM.

Kata kunci: TB Paru;modalsocial;wunang; PIS-PK; UKBM

Pendahuluan

Tuberkulosis paru (TB Paru) di Indonesia masih menjadi masalah kesehatan secara nasional di mana saat ini Indonesia kembali menempati posisi tiga besar dunia untuk temua kasus TB Paru yangsebelumnya pernah berhasil turun ke peringkat 5 dunia. Hal ini deperkuat dengan masuknya TB Paru menjadi salah satu indikator dari 12 indikator keluarga sehat yang ditetapkan Program Indonesia Sehat untuk mencapai agenda kelima dari Nawa Cita pemerintah saat ini.[67]Sejak dimulainya upaya penanggulangan penyakit TB Paru di Indoensia pada zaman kolonial sampai sekarang belum berhasil dituntaskan, bahkan permasalahannya semakin kompleks. Komplikasi TB Paru dengan HIV/AIDS (*Human Immunodeficiency Virus/Acquired Immunodeficiency Syndrome*) antara lain merupakan salah satu bentuk kompleksitas TB Paru di Indonesia di samping masalah lain seperti TB MDR (*Multi Drugs Resistance*) dan lain-lain. Kebanyakan penderita HIV/AIDS meninggal bukan karena HIV, melainkan karena penyakit lain yang sulit disembuhkan seperti TB Paru dan penyakit lainnya. Baik ituyang tertular TB Paru sebelum ataupun sesudah positif mengidap HIV. Kopleksitas TB Paru ini tidak hanya terjadi pada masyarakat kota, melainkan juga terjadi

[67]Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 39 tahun 2106, tentang Pedoman Penyelenggaraan Program Indonesia Sehat dengan Pendekatan Keluarga

pada masyarakat desa dan masyarakat adat[68] di Indonesia. Khusus pada masyarakat desa dan masyarakat adat kendala utama yang seringditemui adalah konsep masyarakat lokal tentang tentang penyakit. Gejala-gejala medis TB Paru diberikan konsep yang beragam oleh masyarakat[69] dan menjadi acuan bagi mereka dalam menentukan perilaku berobat.

Kabupaten Sumba Timur menyumbang angka TB Paru yang signifikan di Nusa Tenggara Timur (NTT), di mana pada tahun 2010 terdapat 265 kasus TB Paru dan mencapai angka 404 kasus pada tahun 2014 di Kabupaten Sumba Timur.[70]Masyarakat Sumba Timur khususnya kecamatan Melolodengan angka kejadian TB Paru yang tinggi di Kabupaten Sumba Timur merupakan masyarakat yang masih kuat berpegang kepada sistem nilai, ideologi, ekonomi, politik, dan kebudayaan khas yang mereka miliki. Kepercayaan dan falsafah hidup masyarakat Sumba Timur yang mereka warisi secara turun temurun adalah *marapu*. Banyak peneliti sebelumnya telah merumuskan pengertian *marapu* (seperti L. Onvlee, D.K. Wielenga, F.D. Welllem, dll), tapi disini penulis coba memberikan pengertian *marapu* menurut pemahaman masyarakat Melolo Sumba Timur saat ini. Dari hasil studi lapangan penulis menyimpulkan bahwa *marapu* adalah roh nenek moyang yang memiliki kekuatan sakti karena bisa bertemu dengan sang pencipta dan menjadi perantara antara sang pencipta dengan manusia sehingga ia dapat memberikan berkat, perlindungan, pertolongan yang baik (termasuk menyembuhkan penyakit), atau memberikan malapetaka (termasuk mendatangkan penyakit) jika ia marah.Secara subjektif masyarakat Melolo Kabupaten Sumba Timur membedakan penyakit menjadi dua, yaitu yang bersifat alami --bisa disembuhkan dipuskesmas atau dengan obat-obatan yang dijual di warung-- dan yang bersifat spiritual dan magis karena dimarahi *marapu* atau dikirim oleh *suanggi* sebagai guna-guna, kategori kedua ini hanya bisa disembuhkan oleh dukun. *Marapu* marah apabila ada kesalahan atau melanggar norma adat yang diyakinisehingga pantas mendapatkan hukuman berupa malapetaka atau penyakit.Sedangkan penyakit yang dikirim oleh *suanggi* bisa terjadi karena penderita sedang tidak dalam perlindungan *marapu,* karena berbuat salah.

Masyarakat Sumba Timur menamakan penyakit sebagai *ngilu* yang diciptakan oleh Tuhan dan diatur oleh *marapu* untuk sampai kepada manusia yang bersalah atau berdosa. Di samping *ngilu* yang diciptakan tuhan ada *ngilu tama* yang sengaja dibuat oleh manusia untuk dikirim kepada orang lain melalaui *suanggi*[71] karena marah atau dendam. Ada lima *ngilu* utama sebagai induk dari semua *ngilu,*di mana masing-masing punya *muru* (anak atau cabang atau bagian) dengan gejala-gejala yang berbeda. 1. *Radang Hambuli* (Haruka, Kahalaramba, Alimu, Halilu –halilu kawini, halilu mini, halilu halinding); 2. *Parukut Walawitu* (Harua Wini, Mampadi, Uta, Hayingu, Manggari, Muru Ipi, Muru Kabuata, Muru Hawali); 3. *Ndakatiku Ndakapaku* (Muru Linggu, Muru Rikalanda, Muru Pajurang); 4. *Kenja Pahuru Mutu Lapa* (Muru Huahak, Muru Halabbu, Muru Lapapu); 5. *Lekawu* (Muru Paribara, Muru Katarumaru, Muru Iwu, Muru Ular, Muru

[68]Konvensi *International Labour Organization* (ILO 1989) menyatakan bahwamasyarakat adat adalah masyarakat yang menetap di satu negara merdeka di mana kondisi sosial, kultural, dan ekonominya membedakan mereka dari bagian-bagian masyarakat lain di negara tersebut, tata kehidupan mereka (seluruh atau sebagian) mengacu kepada nilai-nilai asli masyarakat tersebut. Sementara Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN 1982), menyebutkan bahwa masyarakat adat adalah komunitas yang memiliki asal-usul leluhur secara turun-temurun yang berdiam di wilayah geografis tertentu, serta memiliki sistem nilai, ideologi, ekonomi, politik, budaya dan sosial yang khas.

[69]Masyarakat Sumba Timur menamakannya dengan *ngilu apung*, dengan etiologi kemarahan ruh nenek moyang atau dikirim oleh *suanggi* karena marah dan dendam. Masyarakat Cinangka Serang Banten menyebutnya dengan *batuk obro* yang dipicu oleh komsumsi buah melinjo atau penyakit kiriman orang lain karena marah atau dendam.Masyarakat Muna menyebutnya dengan *hodagho rea* jika batuknya sudah berdarah, *kabu* jika batuk parah tapi belum berdarah, *hoda* kalau batuk sudah lama tidak sembuh, di mana ketiga jenis ini disebabkan oleh *dofarabu-rabu* atau diguna-guna.

[70]BadanPusatStatistik (BPS), *.Sumba TimurdalamAngkaTahun 2014*.

[71]Suanggi secara umum identik dengan dukun santet di Jawa dan di Banten atau juga di daerah-daerah lain

Ular Muri, Muru Lowara, Muru Itir, Muru Manganding).[72]*Ngilu Apung*yang menurut pengamatan penulis memiliki gejala medis yang mirip dengan gejala TB Paru[73], oleh masyarakat Melolo dianggap sebagai penyakit yang bukan ciptaan tuhan, malainkan penyakit yang diciptakan oleh leluhur karena marah kepada sesorang. Oleh karena itu penyakit ini tidak termasuk ke dalam lima kelompok *ngilu*(penyakit) dan dimasukkan ke dalam kelompok *ngilu tama* yang didatangkan orang lain atau arwah leluhur karena marah atau dendam. Disebut *ngilu apung* karena gejala utamanya adalah lendir (*apung* dalam bahasa Sumba) yang terkurung di tenggorokan atau di dada, atau ada juga yang menyebutnya dengan *muru apung*. *Ngilu apung*secara medis dapat diidentifikasi sebagai suspect TB Paru, namun karena pengetahuan masyarakat Sumba Timur penyakit ini merupakan penyakit yang didatangkan oleh orang lain atau oleh leluhur maka mereka meyakini penyakit ini hanya bisa disembuhkan oleh dukun.

Pengetahuan dan keyakinan yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat Sumba Timur tentang *ngilu apung*menjadi dasar mereka untuk berobat kepada dukun, dan tidak memeriksakan kondisi mereka ke puskesmas. Puskesmas dianggap tidak mampu menyembuhan penyakit *ngilu apung* karena hanya dukun saja yang mampu berkomunkasi dengan leluhur. Kader TB Paru yang dibina oleh Puskesams Melolo sebagai UKBM yang berfungsi untuk menjangkau dan meperantarai masyarakat dengan puskesmas belum bisa mengubah pengetahuan dan keyakinan masyarakat Melolo tentantang *ngilu apung*. Kader TB Paru tidak bisa menjangkau masyarakat secara optimal disebabkan oleh posisi sosial mereka dalam kebudayaan Sumba Timur tidak memiliki kekuasaan dan kemampuan yang bisa mengubah pengetahuan dan keyakinan masyarakat. Kader hanya mampu menjangkau masyarakat pendatang yang berdomisili di sekitar pusat pemerintahan. Mereka belum mampu merubah pengetahuan masyarakat yang berdomisili di kampung-kampuang dalam desa adat. Oleh karena itu diperlukan UKMB yang berbasis kebudayaan dalam penanggulangan TB Paru.

Pengetahuan, Kekuasaan, dan Jaringan Sosial

Piere Bourdieu dan Coleman menformulasikan konsep modal sosialmenjadi bangunan utamadari teorijaringansosialdantindakanmanusia --sosiologi mikri--, sementara Putnam dan Fukuyama menformulasikan nya sebagai strukturmasyarakatdanbudaya --sosiologi makro--.Bourdieu (1992) merumuskan bahwa modal sosialadalahakumulasi sumberdaya baik terlihat atau tidak terlihat yang tumbuhdalamdiri individuatausekelompokindividusebagai hasil dari kekuasaannya dalam memilikisuatujaringan yang dapatbertahan lama dalamhubungan-hubungan timbal balik dan melembagaberdasarkanpengetahuan masyarakat. Dengan kata lain modal sosial adalah produk dari pertemuan habitus dalam arena.[74] Habitus. arena, dan modal sosial kemudian menghasilkankekuasaan.

Pengetahuan subjektif individu sebagai anggota masyarakat Melolo Kabupaten Sumba Timur yang mereka peroleh melalui interaksi dengan struktur objektif memproduksi pengetahuan

[72]Dituturkan oleh seorang *maramba* yang berperan sebagai *wunang* dan juga sebagai dukun di desa Watu Hadang kepada penulis.

[73]Batuk berlendir dan berdahak diikuti sesak nafas (*apung halinding*), batuk berdahak (dahak susah dikeluarkan) disertai sakit sekujur tubuh, nafas sesak, bahu manaik karena makin kurus, berkeringat di malam hari (*apung runnu*), tenggorokan sakit tidak bisa makan dan menelan, tenggorokan terasa kering dan ada yang mengganjal (*apung mangiala*)

[74]*Habitus*, berupastrukturkognitif yang menjembatani antaraindividu dengan realitassosial.*Habitus*adalahstruktursubjektif yang terbentukdaripengalaman individuketika berinteraksi denganindividulaindalamjaringanstrukturobjektif yang adadalamruangsosial.

tentang *ngilu apung*. Pengetahuan tentang *ngilu apung* bisa direproduksi menjadi TB Paru melalui pemberdayaan modal sosial yang tumbuh dalam masyarakat.*Wunang* adalah juru bicara adat yang sering berperan dalam upacara perkawinan (belis) dan upacara kematian merupakan habitus yang sangat kuat pengaruhnya dalam arena di samping para hamayang. Peran *wunang* secara individu di samping peran utamanya sebagai juru bicara adat saat ini sangat variatif dalam masyarakat Melolo sesuai dengan kemampuan masing-masing. Pertama; *wunang* yang memiliki kemampuan komunikasi adat, kemampuan spiritual dengan *marapu*, dan kemampuan mengobati baik personalistik maupun natiralistik sangat kuat pengaruh dan peran nya dalam masyarakat karena tiga unsur pokok dalam arena objektif ada pada dirinya. Kedua; *wunang* yang memiliki kemampuan komunikasi adat dan kemampuan spiritual denga marapu, tapi tidak bisa mengobati. Ketiga; *wunang* yang memiliki kemampuan komunikasi adat dan kemampuan mengobati penyakit, tapi tidak bisa hamayang. Keempat; *wunang* yang hanya memiliki kemampuan komunikasi adat dan tidak memiliki kemampuan spiritual denga marapu, juga tidak bisa mengobati.

Setiap individu berperan dalamsemua dimensi ruang sosial dan tidak dikelompokkan menurut keanggotaannya dalam kelas sosial, tetapi dikelompokkan sesuai dengan jenis modal yang diaperoleh melalui hubungan sosial. Jenis modal tersebut mencakup nilai dari jaringan sosial, yang menurut Bourdieu dapat digunakan untuk memproduksi atau mereproduksi pengetahuan dan kekuasaan. Semakin luas dan kuat jaringan yang dimiliki oleh *wunang* maka semakin kuat pengaruhnya dalam membentuk pengetahuan melalui interaksi dalam arena sosial. Empat kategori *wunang* di atas memang menyiratkan bahwa ada perbedaan kekuatan habitus dalam hubungan di arena untuk membentuk modal sosial, namun pada dasarnya mereka memiliki cara pandang yang sama tentang *ngilu apung* dan TB Paru. Oleh karena itu upaya penanggulangan dan pencegahan TB Paru melalui upaya kesehatan berbasis masyarakat (UKBM) di Melolo Kabupaten Sumba Timur sangat strategis dengan memanfaatkan *wunang* sebagai habitus yang memiliki kekuatan jaringan dalam ruang sosial. *Wunang* tanpa melihat kategorinya secara pribadi dijadikan sasaran intervensi untuk mengubah pengetahuan masyarakat tentang *ngilu apung* dan gejala-gejala penyakit TB Paru. Proses intervensi dilakukan dengan membuka ruang komunikasi dengan wunang agar bisa menggiring mereka untuk bersedia mengikuti *focus group discussion* (FGD) dan pelatihan penangggulangan TB Paru. Dari hasil FGD dan pelatihan tersebut wunang akan membentuk pengetahuan baru dalam masyarakat terkait *ngilu apung* dan TB Paru.

Metode

Riset intervensi kesehatan (RIK)berbasis kebudayaan ini diawali dengan memahami jaringan sosial masyarakat Melolo Kabupaten Sumba Timur. Di Melolo ada seorang raja yang masih dihormati oleh masyarakat yaitu Raja Pau yang berkedudukan desa Watu Hadang kampung Uma Bara. Setelah mendapat restu dari bapak raja peneliti menemui kepala-kepala desa untuk mendapatkan data *wunang* yang ada di setiap desa.Dari hasil disukusi dengan kapala-kepala desa didapatlah data *wunang* di setiap desa. Selanjutnya dilakukan sosialisasi kegiatan RIK kepada tokoh adat, wunang, tokoh masyarakat bersama-sama dengan puskesmas dan kecamatan dengan metode *focus group discussion* (FGD). Proses FGD selain dipimpin oleh Tim RIK, juga dipimpin oleh ketua adat kecamatan Umalulu bapak Ndilumenghasilkan 14 orang *wunang* terpilihdari 5 desa yang bersedia untuk mengikuti pelatihan penanggulangan TB Paru. FGD dilakukan untuk menyamakan persepsi para *wunang* tentang TB Paru, sementara pelatihan bertujuan untuk

memberikan pengetahuan tentang TB Paru kepada para *wunang*. Berikutnya para *wunang*diminta untuk mengidentifikasi suspect TB Parudi kampung masing-masing dan menjelaskan gejala-gejalanya kepada masyarakat sampai orang-orang yang dicurigai TB Paru bersedia memberikan sampel dahak (*sputum*) mereka untuk diperiksa di laboratorium puskesmas Melolo. Pihak puskesmas akan memberikan hasil laboratorium melalui wunang dan sekaligus mengajak penderita berobat ke puskesmas di samping berobat kepada dukun. Di samping itu koordinasi dengan pihak dinas kesehatan dan puskesmas serta kecamatan juga dilakukan untuk keberlangsungan tindakan.

Hasil

Sebagai tindak lanjut dari hasil sosialisasi dengan metode FGD dilakukan pelatihan penanggulangan TB Paru bagi 14 orang *wunang* yang bersedia dilatih dan menandatangani komitmen pada saat FGD. Pelatihan dilaksanakan di *Uma Bakolu* (rumah besar) milik keluarga Raja Pau di desa Watu Hadang. Pelatihan ini berhasil mengubah pengetahuan para *wunang* bahwa gejala seperti *ngilu apung* juga merupakan gejala TB Paru yang harus diobati di puskesmas. Tidak hanya sekedar mengubah pengetahuan *wunang*, tetapi juga mereka berkomitmen akan menjelaskan kepada masyarakat bahwa*ngilu apung* juga merupakan gejala penyakit TB Paru. Para *wunang* didorong dan difasilitasi untuk melakukan penyuluhan kepada masyarakat di kampung masing-masing. Semua *wunang* yang telah mengikuti pelatihan aktif melakukan penyuluhan kepada masyarakat secara umum dan kepada keluarga yang anggota keluarganya dicurigai mengidap TB Paru. Dengan demikian *wunang*yang telah dilatih pada dasarnya sudah memiliki kemampuan untuk berperan sebagaikader TB Parudenganmemberikaninformasitentang TB Paru kepada masyarakat, mengidentifikasi*suspect*, danmelaporkannyakePuskesmas.

Upaya *wunang*melakukan penyuluhan dan identifikasi *suspect* TB Paru di kampung masing-masing telah mengubah pengetahuan masyarakat bahwa *ngilu apung* juga harus diobati di puskesmas di samping berobat kepada dukun. Pengidap *ngilu apung* yang sebenarnya dicurigai mengidap TB Paru sebagian telah bersedia memberikan sampel dahaknya melalui *wunang* untuk diperiksakan di laboratoriun puskesmas Melolo. Para pengidap yang dahaknya tidak bisa keluar juga mulai ada yang bersedia dan mau memakan obat dari puskesmas untuk memancing atau merangsang dahak. Sebagai hasil kongkrit dari upaya 14 orang *wunang* yang telah mengikuti pelatihan, dalam rentang waktu satu bulan setelah pelatihan mereka telah melaporkan ke puskesmass Melolo sebanyak 47 orang *suspect* atau dicurigai mengidap TB Paru di wilayah kerja puskesmas Melolo. Dari 47 orang *suspect* tersebut sebanyak 19 orang telah mengirimkan sampel dahak mereka untuk diperiksakan di laboratorium puskesmas Melolo.

Pada bulan ke dua dilakukan monitoring dan evaluasi terhadap perkembangan upaya dan aktivitas *wunang* dalam menjaring *suspect* TB Paru. Dari proses monitoring dan evaluasi ditemukan bahwa upaya penjaringan *suspect* dan pengiriman sampel dahak ke puskesmas oleh *wunang* terhenti. Penulis bersama Tim RIK Pusat Humaniora dan Kebijakan Kesehatan Badan Litbangkes Kemenkes menelusuri akar permaslahannya dengan mengunjungi satu persatu para *wunang* terlatih. Hampir semua *wunang* mengatakan bahwa mereka mengalami kendala untuk mengumpulkan dahak lagi karena hasil dari sampel dahak yang pernah mereka serahkan kepada puskesmas belum juga kelaur hasilnya. Bagi masyarakat Umalulu menyerahkan bagian tubuh atau produk dari tubuh (cairan) termasuk dahak didasarkan kepada kepercayaan (*trust*) yang tidak bisa diserahkan begitu saja kepada sembarang orang. Hal ini disebabkan karena keyakinan masyarakat

bahwa bagian tubuh atau produk dari tubuh bisa digunakan untuk media pengiriman penyakit kepada pemiliknya. Karena posisi *wunang* adalah orang yang dipercaya masyarakat maka mereka bersedia menyerahkan sampel dahak. Dalam kasus ini *wunang* keberatan melanjutkan pengumpulan dan pengiriman sampel dahak ke puskesmas karena selalu ditanya oleh orang yang pernah diambil dahaknya atau keluarganya tentang hasil pemeriksaan laboratorium di puskesmas. *Wunang* tidak bisa memberikan jawaban karena pihak puskesmas tidak pernah menyerahkan hasil laboratorium kepada mereka. Dengan alasan khawatir dicurigai masyarakat dan bisa kehilangan kepercayaan oleh masyarakat,*wunang* memutuskan untuk tidak mengumpulkanlagi dan mengirim sampel dahak ke puskemas sebelum hasil yang terdahulu diserahkan. Ketika penulis menklarifikasi hal ini kepada pihak puskemas Melolo, baik penanggung jawab program TB Paru maupun kepala puskesmas mengakui bahwa mereka belum memproses sampel dahak yang telah diserahkan dengan alasan bahwa bahan habis pakai berupa *reagen* untuk pemeriksaan sampel dahak habis atau kosong di laboratorium.

Hasil riset intervensi sebagai output penelitian ini sepertimenaiknya angka temuan *suspect* dan penderita TB Paru BTA+ belum terlihat secara kuantitatif menaik dengan signifikan, malah terjadi penghentian kegiatan oleh *wunang*. Fakta penghentian aktivitas tersebut tidak bisa menafikan bahwa sebenarnya telah terjadi perubahan yang mendasar pada pengetahuan masyarakat tentang *ngilu apung* dan TB Paru. Akibat dari perubahan pengetahuan tersebut terlihat kecenderungan tindakanmasyarakat pengidap *ngilu apung* bersedia memanfaatkan layanan puskesmas untuk tindakan penyembuhan. Perubahan pengetahuan dan kecenderungan tindakan masyarakat dalam waktu beberapa bulan saja menunjukkan keberhasilan kerja *wunang* dalam melakukan penanggulangan TB Paru di kampung mereka masing-masing. Juga sekaligus membuktikan bahwa *wunang* memiliki kekuasaan pengetahuan yang kuat dalam jaringan sosial masyarakat Umalulu Kabupaten Sumba Timur. Selain mampu mengubah pengetahuan dan tindakan masyarakat melalui *wunang*, riset intervensi ini berhasil membuat para *wunang* yang telah dilatih bangga dengan pengetahuan baru yang memberikan perluasan peran meraka dalam masyarakat. Sebagian mereka mulai menyebut bahwa mereka sekarang bukan hanya *wunang* adat tetapi juga *wunang* kesehatan.

Intervensi melalui wunang memang berhasil mengubah pengetahuan dan kecenderungan bertindak masyarakat, tetapi belum bisa dipastikan bahwa perubahan ini akan berjalan terus. Dukun yang selama ini berperan mengobati *ngilu apung* akan menjadi salah satu habitus yang juga berpengaruh dalam arena sosial masyarakat Umalulu. Michael Foucault (1980) mengatakan bahwadalam proses pembentukan kekuasaan pengetahuan berlangsung melalui sebuah kontestasi dalam jaringan yang mengalirkan pengetahuan tersebut.Di Umalalu ada seorang dukun yang sangatberpengaruhdalampengobatan yaitu bapak Behar yang sering dipanggil bapak tua. Bapak Behar belum pernah diikutkan dalam pelatihan penanggulangan TB Paru, bahkan belum sempat ditangkul oleh Tim RIK sehingga beliau diasumsikan masih memiliki pengetahuan asli tentang *ngilu apung*.Wunang akan mengahadapi kendala dari dukun seperti bapak Behar dan yang lainnya, namun bisa dipastika bahwa mereka tidak akan berkonflik karena mereka masih sama-sama percaya kepada *marapu*.

Pembahasan

Penyakit bukan ditemukan, melainkan dikonstruksi (Resenberg, 1989: 2), oleh karenanya penyakit bukan hanya produk biologi, tetapi juga produk dari proses sosial.Penyakit bukan semata produk biologi, melainan hasil dari proses yang terintegrasi antara proses sosial dan proses biologi. (Hamzens, 2014). Penanggulangan penyakit selama ini dominan dengan pendekatan biomedis yang memandang bahwa penyakit sebagai produk biologi dan menempatkan manusia sebagai objek penyakit. Seperti halnya penanggulangan dan pemberantasanpenyakit TB Paru di duniatermasuk Indonesia berdasarkan rekomendasi WHO menggunakanstrategi DOTS (*Directly Observed Treatment, Shortcourse chemotherapy*) yang kurang memperhatikan peran manusia sebagai subjek dan objek dari penyakit TB paru. Strategi program DOTS hanya memandang bahwa manusia sebagai objekdari penyakit TB Paru.[75] Hal ini terlihat dari penekanan strategi DOTS pada penemuan dan penyembuhan pederita dalam memutus rantai penularan, (Kemenkes, 2011; Aditama, 2010). Upaya preventif dan promotif terhadap masyarakat kurang mendapat porsi dalam strategi DOTS. Di Indonesia penerapan strategi ini memang didukung dengan memberdayakan kader TB Paru di bawah pembinaan puskesmas, namun kader ini sebagai UKBM kurang mampu menjangkau masyarakat secara optimal, terutama pada masyarakat-masyarakat adat.

Upaya pembangunan kesehatan oleh pemerintahan Presiden Joko Widodo dijalankan melalui Program Indonesia Sehat (PIS) sebagai operasionalisasi dari agenda ke lima Nawa Cita. Berdasarkan Peraturan Kemekes nomor 39 tahun 2016 tentang pedoman penyelenggaraan Program Indonesia Sehat dengan Pendekatan Keluarga (PIS-PK) dilakukan berbasis UKBM. Penyakit TB Paru adalah salah satu dari 12 indikator keluarga sehat dalam PIS-PK yang selama ini belum berhasil memanfaatkan UKBM yang dibina puskesmas yaitu kader TB Paru. Kalau pendekatan UKBM dalam penanggulangan TB Paru ingin berhasil, maka UKBM TB Paru harus dimunculkan dari akar rumput (*buttom up*) berdasarkan potensi sosial masyarakat setempat, bukan bentukan dari atas (*top down*) oleh puskesmas atau dinas kesehatan. Setiap masyarakat memiliki konsep penyakit berdasarkan pengetahuan mereka masing-masing tentang penyakit dengan gejala klinis seperti TB Paru. Oleh karena itu pendekatan UKBM dalam penanggulangan TB Paru --termasuk dalam pelaksanaan program PIS-PK secara keseluruhan-- akan lebih optimal jika dilakukan berbasis kebudayaan yang beragam.

Gagasan-gagasan pengetahuan oleh anggota masyarakat sebagai actor adalah bagian dari kebudayaan (Geertz, 1973), sementara *habitus* sebagai struktur kognitif yang memperantarai antara individu dengan realitas sosial tidak lain adalah pengetahuan. *Habitus* terbentuk dari pengalaman individu ketika berinteraksi dengan individu lain dalam jaringan struktur objektif yang ada dalam ruang sosial. Pengetahuan tentang TB paru dibentuk berdasarkan pengelaman individu ketika berinteraksi dengan individu lain dalam jaringan sosial yang ada. Pertemuan habitus dalam arena sebagai struktur objektif akan menghasilkan modal sosial. Bukankah *wunang* yang membawa habitus ke dalam arena untuk terbentuknya pengetahuan tentang *ngilu apung* dan TB

[75]Jika mengacu kepada Michael Foucault (1975), hal ini tidak bisa terlepas dari pengaruhperkembangankekuasaan-pengetahuanmedisdalambidangkedokteransejakpertengahanabadke 19 yang menempatkanperhatianpadatubuh yang sakitdanmengobatigejala, bukanmemberantassumbernya. Jika mengacu kepada dasar rekomendasi WHO yaitu hasil evaluasi bank dunia, maka yang sangat dominan adalah pertimbanganekonomi, bukan kesembuhan yang optimal. Hasilevaluasi Bank Dunia yang menyatakanbahwastrategi DOTS merupakansalahsatu program intervensikesehatan paling efektifsecara*cost benefit* (Aditama, 2010; Kemenkes, 2011).

Paru merupakan proses terbentuknya kebudayaan. Oleh karena itu memberdayakan wunang sebagai UKBM dalam penanggulangan TB Paru merupakan satu bentuk UKBM berbasis kebudayaan.

Dari hasil RIK di atas terbukti bahwa pendekatan kebudayaan melalui modal sosial *wunang* pada masyarakat Umalulu Kabupaten Sumba Timur berhasil mengubah pengetahuan masyarakat dan kecenderungan bertindak terhadap penyakit *ngilu apung* atau gejala TB Paru. Penelitian intervensi ini memang belum menghasilkan output yang signifikan berupa meningkatnya angka temuan *suspect* TB Paru dan penderita TB Paru BTA+, tetapi dapat penelitian ini telah membuktikan bahwa pendekatan kebudayaan melalaui modal sosial *wunang* mampu merubah pengetahuan dan kecenderungan bertindak masyarakat Umalulu Kabupaten Sumba Timur. Dengan demikian model ini, di samping model lain bisa digunakan sebagai salah satu model dalam pembentukan dan pembinaan UKBM dalam penanggulangan penyakit TB Paru pada program PIS-PK yang sedang dan akan dijalankan oleh Kementerian Kesehatan sebagai implementasi dari agenda ke lima Nawa Cita pemerintahan presiden Joko Widodo. Karena PIS-PK untuk semua indikatornya menggunakan pendekatan keluarga berbasis UKBM, maka model pendekatan ini tidak hanya bisa digunakan untuk indikator TB Paru saja, tetapi juga dapat digunakan untuk semua indikator dalam PIS-PK. Dengan kata lain UKBM yang dibangun dan dibina untuk penyelenggaraan PIS-PK akan lebih optimal dengan UKBM berbasis kebudayaan yang tumbuh dari bawah sebagai modal sosial yang hidup dalam masyarakat.

Masyarakat yang memiliki UKBM berbasis kebudayaan akan lebih mandiri dari pada masyarakat dengan UKBM yang dimunculkan dan dibentuk secara *top-down* oleh pemerintah melalui dinas kesehatan dan puskesmas. Karena modal sosialmerupakan akumulasi dari sumber daya yang terlihat dan tidak terlihat yang tumbuh dalam diri individu atau sekelompok individu sebagai hasil dari kekuasaannya dalam memilikisuatujaringan yang dapatbertahan lama(Bourdieu, 1992), maka UKBM berbasis kebudayaan melalui modal sosial dapat memandirikan masyarakat dan bertahan lama.Oleh karena itu penulis merekomendasikan ke depan pembentukan dan pembinaan UKBM untuk penanggulangan TB Paru sayogianya dilakukan berbasis kebudayaan, terutama dalam penyelenggaraan PIS-PK yang secara tegas dinyatakan dalam Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 39 tahun 2016 berbasis UKBM untuk semua indikator.

Pustaka

Aditama, Tjandra Yoga, dkk (peny.), (2010), *PedomanPenanggulanganTuberkulosis,* Edisi 2 Kemenkes RI, Jakarta.

Badan Pusat Statistik (BPS) (2014) *Sumba TimurdalamAngkaTahun.*

Bourdieu, Pierre, (1986) "*The Forms of Capital*", dalam J. Richardson, ed. *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*.Westport, CT: Greenwood Press.

Bourdieu, Pierre, And Wacquant, L., (1992) *An Invitation to ReflexiveSociology,* Chicango. University of Chicango Press.

Coleman, James S., (1988) *Social capital in the Creation of Human Capital,* American Journal of Sociology 94: S95-S120.

DepartemenKesehatan RI, (2007) *Pedoman Nasional Penanggulangan Tuberkulosis*, edisi 1 cetakan pertama. Jakarta

Dwiningsih S, Mulyani S, Kawarakonda S, Roosihermiatie B. (2014) *Buku Seri Etnografi Kesehatan Belenggu Apung Etnik Sumba – Kabupaten Sumba Timur*. Jakarta: LembagaPenerbitanBalitbangkes.

Field,Jhon. (2010) *Modal Sosial.* Penerbit Kreasi Wacana.Yogyakarta.

Fukuyama, Francis (1995) *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: The Free Press.

Fukuyama, Francis (2002) *Trust, Kebajikan Sosial dan Penciptaan Kemakmuran.* Penerbit CV. Qalam Yogyakarta.

Foucault, Michael (1980) *Power/Knowledge : Selected Interview and Other Writing,* Newyork, Pantheon

Foucault, Michael (1975) *The Birth of the Clinic,* Vintage, New York.

Geertz, Clifford (1973) *The Interpretation of Culture*, Basic Book, New York.

Kemenkes RI. (2010) *Pedoman Penanggulangan Tuberkulosis,* Edisi ke 2, Kementrian Kesehatan RI, Jakarta.

Kemenkes RI (2011) *Strategi Nasional Pengendalian TB di Indonesia 2011* – 2013*.* Ditjen Pengendalian Penyakit dan Penyehatan Lingkungan, Jakarta.

Kementerian Kesehatan Republik Indonesia (2011) *Riset Kesehatan Dasar (Riskesdas): Laporan Nasional (2010).* Jakarta: BadanPenelitiandanPengembanganKesehatan.

Kementerian Kesehatan Republik Indonesia (2014) *Riset Kesehatan Dasar (Riskesdas): Laporan Nasional (2013).* Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Kesehatan.

Murthi, Bhisma (2010) *DeterminanSosio Ekonomi, Modal social dan Implikasinya Bagi Kesehatan Masyarakat.* Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar Ilmu Kesehatan Masyarakat Fakultas Kedokteran Universitas Sebelas Maret. Surakarta.

Naben, A. X., Suhartono, S., & Nurjazuli, N. (2013) *Kebiasaan Tinggal Di Rumah Etnis Timor Sebagai Faktor Risiko Tuberkulosis Paru* ,Jurnal Kesehatan Lingkungan Indonesia, *12*(1), 1021. 2013.

Pratiwi, N. L., &Hargono, R. (2012) *Kemandirian Masyarakat Dalam Perilaku Pencegahan Penularan Penyakit Tb Paru.* Buletin Penelitian Sistem Kesehatan, *15*(2 Apr). 2012.

Rosenberg, Charles., (1989) *Disease in History: Frames and Framers,* The Milbank Quarterly 67(Suppl) 1 - 15

Trihono (2005) *ManajemenPuskesmasBerbasisParadigmaSehat.*PenerbitCV. SagungSeto.Jakarta.

Wahyudi, E., (2010) *Hubungan pengetahuan, Sikap dan motivasi kader dengan penemuan suspek tuberculosis paru di Puskesmas Sanan kulon* (Doctoral dissertation, UniversitasSebelasMaret).

World Health Organization (WHO) (2012) *Global Tuberculosis Report 2012.*Switzerland: WHO Press. 2015, *Global Tuberculosis Report 2015*. Switzerland: WHO Press.

Berkawan dengan Sampah: Fenomena *High Modernity* pada Pemukiman di Pesisir Utara Jakarta

Yosefina Anggraini
Mahasiswa Program S3 Pascasarjana Antropologi FISIP UI
fina_antrop91@yahoo.co.id

Abstrak

Tulisan ini membahas tentang pemukiman di kota. Secara spesifik tulisan ini hendak memperlihatkan sudut pandang orang-orang yang dianggap "miskin dan tidak berdaya" yang tinggal di pemukiman yang kerap disebut sebagai pemukiman kumuh, tentang upaya mereka dalam menata ruang dan melakukan konstruksi ulang atas tempat (*reconstructing place*) untuk menjadi ruang (*space*) dengan menggunakan sampah. Tulisan ini diharapkan berguna dalam memberikan pemahaman tentang gejala muncul, bertahan, berkembangnya pemukiman kumuh di kota. Tulisan ini merupakan kajian etnografi. Dalam tulisan ini saya mengadopsi pemikiran James C. Scott (1998) tentang *high modernity*, yang secara khusus saya kaitkan dengan persoalan pemukiman di perkotaan. Pengumpulan data dilakukan di Kamal Muara, Kelurahan Kamal Muara, Kecamatan Penjaringan, Jakarta Utara pada rentang tahun 2010-2016. Metode pengumpulan data yang digunakan dalam tulisan ini menggunakan metode pengamatan berpartisipasi, wawancara mendalam, dan dukungan penelaahan bahan-bahan sekunder. Temuan studi memperlihatkan bahwa dalam kasus pemukiman di Kamal Muara, kegagalan *high modernity* yang dilakukan oleh pemerintah melalui program penanggulangan sampah justru menguntungkan bagi Orang Kamal untuk membangun, mempertahankan sekaligus memperluas pemukiman di Pesisir Utara Jakarta. Studi ini juga menunjukkan bahwa orang yang kerap dianggap "miskin dan tidak berdaya" justru berhasil mengembangkan *high modernity* sesuai dengan sumber daya yang mereka miliki.

Kata kunci: *high modernity*; pemukiman perkotaan; Pesisir Utara Jakarta; *place* dan *space*

Pendahuluan

Kota sebagai ruang aktivitas ekonomi, politik, serta budaya menciptakan paradoks yang merupakan ekses dari modernisasi kota itu sendiri. Pembangunan kota yang dinisbatkan pada pola aktivitas ekonomi kapitalis serta sistem politik demokrasi liberal menciptakan segregasi kelas yang merupakan paradoks pembangunan. Di satu sisi, pembangunan kota melahirkan gemerlap kota modern berupa gedung pencakar langit, perumahan mewah, jalan layang bebas hambatan, dan pusat perbelanjaan dengan gerai-gerai dari berbagai produk dengan label internasional. Di sisi lain, pembangunan kota juga menyisakan rupa muram kelompok yang tergusur seperti pedagang kaki lima, gelandangan dan orang-orang yang bermukim di pemukiman kumuh; mereka yang berlomba merebut ruang kota dengan kelompok yang lebih mapan.

Secara spesifik, tulisan ini mencoba mengusung tentang *tempat* (*place*), tentang orang yang bermukim di kota, tentang orang yang melakukan konstruksi ulang atas *tempat* (*reconstructing place*) untuk menjadi ruang (*space*). Saya mencoba menempatkan permasalahan tersebut dalam relasi antara negara (*state*) dan masyarakat (*society*.

Dalam upaya memahami relasi antara negara dan masyarakat saya mengadopsi pemikiran James C. Scott (1998) tentang *high modernity*, khususnya terkait dengan isu penataan ruang

perkotaan. Dalam *Seeing like a State*, Scott memperlihatkan bahwa '*high modernity*' merupakan pilihan yang dilakukan oleh negara untuk mereorganisasi *space*/*landscape* menjadi lebih modern dan membuat masyarakatnya menjadi lebih baik dan lebih maju. *High modernity*, yang oleh negara diterjemahkan sebagai proyek pembangunan ekonomi, dalam pelaksanaannya dilakukan dengan menggunakan 'kaca mata' negara: melihat *space*/*landscape* menjadi sesuatu yang lebih 'sederhana' dan 'mudah dibaca'. Dengan cara pandang yang sedemikian rupa maka kompleksitas yang ada dalam *space*/*landscape* menjadi hal yang diabaikan; bahkan bila perlu dibuat menjadi seolah-olah tidak ada.

Pintu masuk yang saya gunakan untuk melihat relasi antara negara dan masyarakat yaitu penanganan sampah di Kota Jakarta dengan mengambil lokus sebuah pemukiman yang dikenal dengan nama Kamal Muara[76], yang terletak di di Kelurahan Kamal Muara, Kecamatan Penjaringan, Jakarta Utara. Bagi Orang Kamal[77], sampah memiliki keterkaitan yang sangat erat dengan persoalan pemukiman dan bagaimana mereka menata pemukiman. Sampah menjadi Kata kunci utama dalam memahami bagaimana proses Orang Kamal membangun, menghuni dan mengembangkan pemukiman; sebagai proses yang masih sangat mungkin untuk terus terjadi dan tidak pernah usai. Di sisi lain, sampah dapat dilihat pula sebagai respons Orang Kamal atas dinamika ekomomi, sosial dan politik yang terjadi di dalam dan di luar pemukiman mereka serta respons mereka terhadap perubahan alam yang terjadi.

Berkawan dengan Sampah, Membangun Daratan

Dalam kacamata perencana pembangunan Kota Jakarta, pemukiman yang kotor yang ditandai dengan keberadaan sampah yang menumpuk dan menyebar di berbagai sudut pemukiman bukanlah kondisi yang dapat mewakili wajah Jakarta sebagai sebuah kota, bukanlah profil yang tepat pula untuk ditampilkan sebagai wajah Ibukota Negara Republik Indonesia; sehingga sampah harus dibersihkan. Demikian pula halnya dengan keberadaan sampah yang ada di Kamal Muara. Sejak ditetapkan sebagai wilayah kelurahan yang menyandang predikat penerima program Inpres Desa Tertinggal hingga saat pengumpulan data dilakukan, berbagai kegiatan penanggulangan sampah pernah dilakukan di wilayah ini, berupa: (a) kegiatan pengerukan sampah yang menggenangi sungai, pinggir pantai dan rawa-rawa di sekitar pemukiman, (b) pengadaan tong-tong sampah di pemukiman, (c) pelatihan pemanfaatan limbah rumah tangga untuk pupuk dan pembuatan barang kerajinan tangan berbahan dasar sampah rumah tangga yang dianggap bernilai ekonomis, (d) pengadaan *germor*/gerobak motor pengangkut sampah hingga (e) bank sampah.

Dalam ingatan Orang Kamal, wilayah Kamal Muara kerap dijadikan sebagai wilayah kunjungan kerja pejabat pemerintahan, orang-orang sedang berkontestasi untuk menjadi pejabat

[76] Yang dimaksud sebagai pemukiman Kamal Muara dalam tulisan ini meliputi wilayah RW 01 dan RW 04 Kelurahan Kamal Muara, Kecamatan Penjaringan, Jakarta Utara, yang wilayahnya langsung berbatasan dengan Pesisir Utara Jakarta. Wilayah RW 04 merupakan hasil pemekaran wilayah RW 01 yang dilakukan setelah tahun 2010, dengan mempertimbangkan semakin banyak penduduk yang bermukim di wilayah tersebut. Dalam berbagai literatur wilayah ini kerap disebut sebagai kampung nelayan dan kampung kumuh di Jakarta.

[77] Orang Kamal dalam tulisan ini merujuk pada mereka yang bermukim di wilayah RW 01 dan RW 04. Dilihat dari etnisitas, terdapat 3 (tiga) kelompok etnis utama di wilayah ini, yaitu etnis Betawi (mereka yang sudah mendiami wilayah itu sejak sebelum tahun 1960-an), mereka yang menyebut dirinya sebagai Orang Bugis (yaitu kaum pendatang dari wilayah Sulawesi Selatan seperti Makasar, Wajo, Paloppo, Bone dan Bulukumba; yang datang pada rentang 1950-1960-an), serta Orang Indramayu.

publik (seperti calon gubernur dan wakil gubernur DKI Jakarta) dan calon anggota legislatif. Dan dalam ingatan Orang Kamal Muara pula, sampah dan program penanggulangan sampah menjadi hal yang menjadi fokus para pejabat dan calon pejabat yang datang ke Kamal Muara. Dalam pandangan pejabat dan calon pejabat tersebut, sampah dianggap sebagai sesuatu yang kotor, sumber penyakit, penyebab banjir serta sebagai sesuatu yang tidak boleh terlihat di wilayah Jakarta sebagai kota metropolitan dan Ibukota Negara. Sudut pandang inilah yang dijadikan sebagai pembenaran untuk membuat program penanggulangan sampah. Berbagai program penanggulangan sampah dan kehadiran para pejabat mau pun calon pejabat tersebut tidak menjadikan Kamal Muara sebagai wilayah yang bersih. Yang justru terjadi adalah sampah-sampah yang semakin menumpuk dan memenuhi sebagian besar wilayah pemukiman di Kamal Muara.

Penumpukan sampah di wilayah Kamal Muara tidaklah sekedar persoalan kegagalan implementasi program pembangunan, namun saya melihatnya sebagai arena untuk memahami bagaimana Orang Kamal memosisikan dan memanfaatkan sampah. Mereka menempatkan sampah justru sebagai sesuatu yang bernilai penting bagi kehidupan mereka. Dengan menempatkan sampah pada posisi yang sangat penting bagi Orang Kamal maka program pengelolaan sampah justru menjadi bertentangan dan tidak operasional untuk diterapkan di wilayah tersebut. Dalam kehidupan Orang Kamal, sampah justru secara khusus 'dihadirkan' di tengah pemukiman karena sampah memiliki fungsi dalam kehidupan mereka yaitu digunakan sebagai media untuk meninggikan (*mengurug*) permukaan tanah tidak tergenang saat terjadi pasang air laut. Dengan menempatkan sampah sebagai barang yang berguna maka masyarakat secara sengaja membuang sampah di wilayah pemukiman mereka. Di sisi lain, Orang Kamal merasa diuntungkan dengan fenomena alam berupa pasang air laut yang secara alami 'menghadirkan' sampah dari tempat lain ke lingkungan pemukiman mereka. Ketika terjadi kenaikan permukaan air laut, sampah-sampah yang berasal dari perairan Teluk Jakarta ikut terbawa arus air laut masuk ke wilayah pemukiman Orang Kamal. Ketiadaan fasilitas pembuangan air dan limbah menyebabkan air tidak dapat mengalir kembali menuju laut, namun tertahan di pemukiman dan dibiarkan surut dengan secara alamiah. Sampah-sampah yang terbawa air pasang pun kemudian ikut mengendap bersama dengan surutnya air.

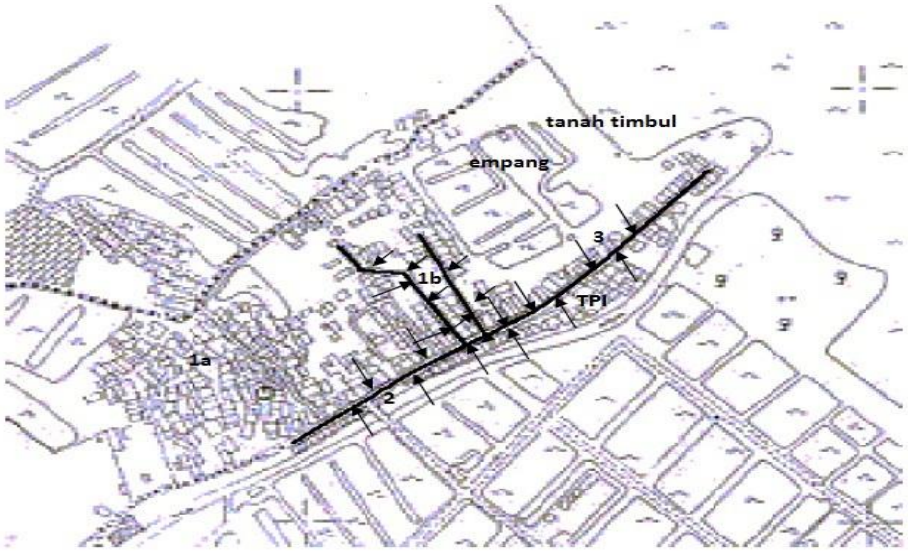
Dalam praktiknya, sampah tidak hanya dibuang secara sengaja di pemukiman namun juga dibuang ke wilayah pantai. Perilaku membuang sampah ke wilayah pantai yang berlangsung dalam waktu yang lama selama berpuluh tahun mampu mengubah wilayah pantai menjadi sebuah daratan. Saya melihat bahwa membuang sampah ke laut yang dilakukan secara sengaja merupakan statregi penduduk lokal unuk 'mereklamasi' kawasan pantai menjadi daratan baru. Reklamasi *a la* Kamal Muara ini dilakukan dengan cara menancapkan batang bambu sedemikian rupa di daerah pantai hingga membentuk semacam pagar untuk menghindari sampah-sampah yang dibuang ke pantai tidak tersapu dan hanyut ketika terjadi terjangan ombak air laut.

Digunakannya sampah untuk mengurug lebih karena pertimbangan ekonomi. Sampah dianggap sebagai komoditas yang tidak perlu dibeli namun setiap saat selalu tersedia dan dapat digunakan dengan gratis. Kulit kerang hijau merupakan jenis sampah yang paling banyak dijumpai karena terkait dengan usaha budidaya kerang hijau (*perna viridis*) yang banyak dikembangkan oleh nelayan Kamal Muara[78]. Karakter kulit kerang hijau yang padat, keras dan tidak mudah hanyut

[78] Budidaya kerang hijau diperkenalkan pertama kali pada tahun 1975 sebagai alternatif sumber pendapatan selain mencari ikan di laut. Pada tahun 1980 mulai terbuka peluang memasarkan kerang hijau yang telah

menjadikan kulit kerang hijau sebagai pilihan yang paling diminati untuk dijadikan sebagai bahan mengurug. Jenis sampah lainnya yang diminati adalah plastik, utamanya berupa botol-botol plastik, karena dianggap tidak mudah hancur.

Hingga tahun 1998, pola pemukiman di Kamal Muara terbagi menjadi 3 (tiga) kelompok, yaitu: (1) Wilayah yang lebih ke arah darat, yang dibangun menempati bekas rawa rawa yang diurug. Wilayah ini merupakan lokasi pemukiman yang umumnya dihuni oleh Orang Betawi dan Orang Indramayu; (2) Sepanjang bantaran Kali Kamal yang dibangun mulai dari depan PT. Polyurethane Teknologi hingga ke kios kios ikan dekat Tempat Pelelangan Ikan (TPI); dan (3) Sederet pemukiman di wilayah pesisir mulai dari TPI hingga menjorok ke laut dengan bentuk bangunan yang khas berupa rumah rumah panggung yang dihuni oleh Orang Bugis. Gambar 1 berikut ini memerlihatkan pola pemukiman di Kamal Muara hingga tahun 1998:



Gambar 1: Pola Pemukiman di Kamal Muara hingga Tahun 1998

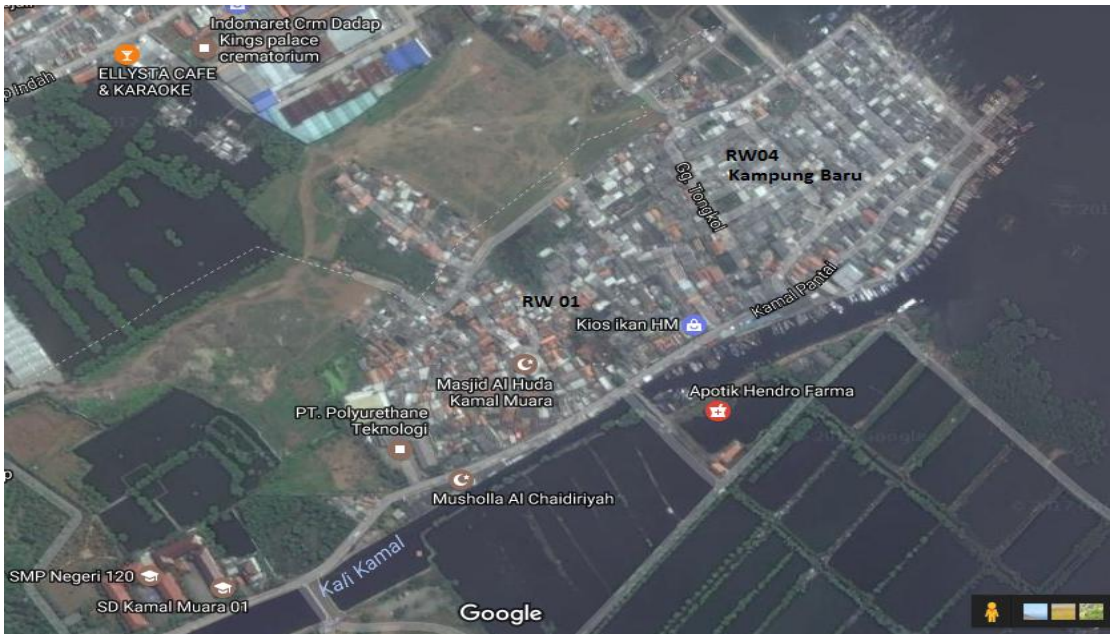
Pada tahun 1998, Pemerintah Provinsi DKI Jakarta melakukan normalisasi Kali Kamal, dengan dalih untuk menata pemukiman sekaligus membersihkan sungai yang penuh sampah yang kerap menyebabkan terjadinya banjir di jalan tol menuju Bandara Internasional Soekarno Hatta. Rumah-rumah yang berada di sepanjang Kali Kamal ditertibkan. Mereka yang tergusur kemudian pindah menempati tanah timbul di kawasan pesisir yang masih kosong. Tanah timbul tersebut kemudian dijadikan areal pemukiman baru, yang kemudian dikenal dengan sebutan "Kampung Baru", yang secara administratif merupakan wilayah RW 04. Tanah timbul yang kemudian menjadi Kampung Baru tersebut dalam sejarahnya merupakan daratan yang sengaja dibuat dengan mengurug wilayah rawa-rawa dengan menggunakan sampah.

direbus ke Pasar Induk Kramat Jati, yang kemudian meluas hingga ke wilayah Jawa Barat. Usaha budidaya ternak kerang hijau kemudian dilakukan oleh sebagian besar nelayan Kamal Muara. Dalam ingatan Orang Kamal, tahun 2004-2010 menjadi masa kejayaan nelayan pembudidaya kerang hijau.

Munculnya Kampung Baru dapat dilihat sebagai fenomena *high modernity a la* Orang Kamal, yang melakukan reklamasi dengan memanfaatkan sampah. Ketika dianggap sudah berada dalam kondisi yang stabil dan kuat sebagai daratan, Orang Kamal kemudian menjadikannya sebagai lahan untuk membangun pemukiman. Mereka yang membangun rumah di "daratan baru" itu sebagian besar adalah Orang Bugis karena merekalah yang memiliki sebagian besar usaha budidaya kerang hijau di perairan Teluk Jakarta. Orang Bugis-lah yang secara aktif membuang sampah ke pantai, terutama ketika mereka secara sengaja membuang kulit kerang hijau ke rawa-rawa di sekitar pantai. Awalnya, Orang Bugis secara sengaja membuang kulit kerang hijau untuk meninggikan lahan rumah mereka. Ketika mereka melihat adanya peluang untuk memanfaatkan lahan berupa rawa-rawa di tepi pantai, mereka secara perlahan dan sengaja membuang kulit kerang hijau ke rawa-rawa tersebut.

Mengurug lahan dengan sampah telah lama dilakukan sebelum mereka berhasil membuat Kampung Baru. Perilaku ini dilakukan oleh Orang Kamal yang kerap mengalami genangan air pasca rob, dengan harapan aliran air saat terjadi rob tidak mencapai wilayah pemukiman mereka karena permukaannya telah ditinggikan. Pilihan untuk meninggikan permukaan daratan dengan mengurug sampah justru menguntungkan mereka ketika pemerintah mengadakan proyek pengadaan dan perbaikan jalan lingkungan, dimana wilayah yang mendapat prioritas adalah pemukiman-pemukiman yang tidak banjir, yang tidak lain adalah daerah yang telah diurug dengan kulit kerang hijau. Dari sisi perhitungan biaya, perusahaan kontraktor yang mengerjakan proyek tersebut merasa diuntungkan karena tidak perlu menyediakan bahan untuk pengerasan tanah sebelum melakukan pengecoran.

Pada perkembangan berikutnya, pemukiman di Kamal Muara semakin meluas ke arah pesisir. Di sepanjang tanggul penahan gelombang air laut yang dibangun oleh pemerintah pada tahun 2012 berdiri deretan rumah-rumah panggung yang dibangun di atas permukaan air laut. Rumah-rumah ini sebagian dibangun oleh Orang Bugis yang pindah dari daerah Kali Baru dan Tanjung Priuk ke Kamal Muara. Saat pengumpulan data dilakukan, fenomena membuang sampah di bawah kolong rumah dan ke arah perairan laut juga sudah tampak terlihat. Gambar 2 berikut ini menampilkan pemukiman Kamal Muara pada tahun 2016:



Gambar 2: Pemukiman di Kamal Muara Tahun 2016 (diolah dari foto udara yang bersumber dari Google Earth, 12 Juni 2016)

Di sisi yang berbeda, bagaimana sampah diposisikan sebagai barang yang berharga dan bermanfaat, memberi pemahaman yang berbeda pula tentang bagaiamana Orang Kamal memandang penyakit, khususnya terkait dengan penyebab penyakit cacingan pada anak Balita dan anak usia Sekolah Dasar. Dalam pandangan Orang Kamal, mereka tidak melihat lingkungan sekitar pemukiman mereka yang tergenang dan banyak sampah sebagai daerah yang kotor. Mereka justru melihat genangan sebagai kondisi yang wajar karena pemukiman mereka berada di daerah pesisir dimana setiap bulan akan terkena dampak saat terjadi fenomena alam pasang air laut. Penyakit cacingan yang diderita oleh anak-anak di Kamal Muara bukanlah disebabkan oleh lingkungan yang kotor, namun dalam pandangan Orang Kamal disebabkan karena anak-anak terlalu banyak mengkonsumsi ikan. Cara pandang tentang penyakit cacingan menyebabkan program pemberantasan penyakit cacingan menjadi bertolak belakang dengan program peningkatan gizi bagi anak. Di satu sisi pemerintah mendorong masyarakat untuk banyak mengkonsumsi ikan karena kandungan proteinnya yang baik untuk kesehatan, namun justru di wilayah yang melimpah ruah hasil tangkapan ikannya anak-anak setempat justru dijauhkan dari perilaku mengkonsumsi ikan.

Bila mengacu pada pendapat Scott (1998), praktik *high modernity* yang diterjemahkan sebagai proyek pembangunan di banyak negara kerap menemui kegagalan karena negara melakukan simplifikasi sehingga mereduksi banyak hal yang seharusnya justru dipertimbangkan ketika akan melakukan pembangunan. Dalam kasus yang terjadi di Kamal Muara, simplikasi yang dilakukan oleh pemerintah tampak ketika pemerintah mengabaikan wilayah pesisir dalam penataan ruang. Bila mencermati peraturan perundangan yang ada, bahkan penataan ruang itu baru menjadi kebijakan pemerintah ketika pemerintah menerbitkan Undang-undang Nomor 26 Tahun 2007 tentang Penataaan Ruang. Khusus terkait dengan wilayah pesisir, kebijakan

pengelolaan wilayah pesisir baru diatur setelah pemerintah mengeluarkan Undang-undang Nomor 27 Tahun 2007 tentang Pengelolaan Wilayah Pesisir dan Pulau-pulau Kecil, yang kemudian kebijakan tersebut diperbaharui dengan dikeluarkannya Undang-undang Nomor 1 Tahun 2014 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 27 Tahun 2007. Keberadaan wilayah pesisir menjadi hal yang tidak dilihat oleh negara.

Bagaimana wilayah pesisir terkesan diabaikan dan dianggap sebagai sesuatu yang tidak ada berimplikasi ketika pemerintah akan membangun dan menata wilayah pesisir. Cara-cara dan teknologi yang dapat dan biasa digunakan untuk membangun wilayah daratan dipakai ketika pemerintah membangun wilayah pesisir, dengan lain perkataan terjadi penyeragaman model pembangunan yang diterapkan untuk wilayah daratan dan pesisir.

Dari kasus di Kamal Muara, di satu sisi saya melihat bahwa program pembangunan yang dilakukan oleh negara melalui pelaksanaan program pengelolaan sampah dapat dikatakan tidak berhasil menata pemukiman itu menjadi lebih baik dan layak huni. Pengelolaan sampah yang diusung oleh pemerintah, yang disebut sebagai *high modernity*, merupakan upaya pemerintah untuk memperluas kontrol atas masyarakat lokal yang kerap dituding sebagai pengganggu jalannya pembangunan. Kontrol negara tersebut merupakan upaya "menyederhanakan" praktek lokal dan membuat mereka mudah "dibaca" oleh pejabat negara. Scott berpendapat, modernisasi yang dilakukan negara berusaha untuk mengurangi atau mengabaikan kompleksitas kehidupan riil dan menghilangkan praktek-praktek lokal dan lembaga yang mengganggu tujuan pembangunan. Keberhasilan menata lingkungan pemukiman justru terjadi karena usaha yang dilakukan oleh Orang Kamal itu sendiri. Mereka mampu mengembangkan cara-cara yang dianggap operasional untuk diimplementasikan di Kamal Muara sesuai dengan karakteristik wilayah pesisir.

Simplikasi yang dilakukan oleh pemerintah ketika membangun dan menata pemukiman di Pesisir Utara Jakarta juga mengabaikan peran dan relasi dari orang-orang yang bermukim di wilayah tersebut. Saya melihat bahwa pengabaian tersebut terjadi karena mereka diposisikan sebagai pihak yang pasif dalam proses pembangunan. Sebaliknya, pada kenyataannya mereka mereka merupakan orang-orang yang aktif dalam merespons berbagai perubahan yang terjadi, baik perubahan sosial mau pun perubahan alam.

Orang-orang di Pesisir Utara Jakarta merupakan orang-orang yang memiliki imaji dan mampu mengembangkan *practical knowledge* tentang bagaimana mereka akan menata ruang di wilayah pesisir Utara Jakarta agar dapat menjadi ruang hidup yang sesuai dengan kebutuhan dan kepentingan mereka. *Practical knowledge* membuang sampah di pemukiman merupakan cara-cara yang mereka pelajari sekaligus sebagai strategi adaptasi untuk mengatasi persoalan banjir saat terjadi rob dan keterbatasan lahan pemukiman.

Hal lain yang menjadi menarik untuk dicermati kemudian apakah *practical knowledge* membuang sampah ini dimiliki dan dapat dipraktikkan oleh semua Orang Kamal untuk menghindari genangan saat rob dan untuk membuat daratan baru? Dari apa yang saya jumpai di Kamal Muara, mereka yang berhasil membebaskan diri dari masalah banjir saat terjadi rob dan mampu mengembangkan lahan pemukiman adalah mereka yang memiliki akses terhadap sampah, yang tidak dapat dipisahkan dari akses mereka terhadap modal uang dan modal sosial. Orang-orang inilah yang mampu untuk masuk dan mempertahankan *networking* dengan para pemilik modal yang juga berkedudukan sebagai pemegang kendali atas proses-proses mikropolitik yang terjadi di Kamal Muara. Bangunan-bangunan *networking* yang terbentuk di antara orang-orang yang

bermukim di Kamal Muara tersusun berdasarkan ikatan-ikatan primordial dan relasi *patron – client* yang terjalin antara pemilik usaha budi daya kerang hijau dengan para pekerja yang terlibat dalam usaha tersebut. Hal ini dapat menjadi penanda tentang bagaimana ikatan-ikatan primordial masih berperan penting dalam kehidupan masyarakat kota.

Akses terhadap sampah guna mendapatkan lahan baru untuk pemukiman yang ditunjukkan dari kasus yang terjadi di Kamal Muara memperlihatkan bahwa pembangunan itu pada kenyataannya melanggengkan kelas-kelas sosial yang ada di dalam masyarakat. Kenyataan ini sejalan dengan apa yang dikatakan oleh Giddens (2005: 9) bahwa modernitas itu adalah fenomena dengan dua ujung: dimana pada salah ujungnya pembangunan dilakukan demi tercapainya peningkatan kehidupan masyarakat, namun ketika dalam pelaksanaannya pembangunan itu berkelindan dengan berbagai kepentingan maka di ujung yang berbeda pembangunan hanya dapat dinikmati oleh segelintir orang. Apa yang terjadi di Kamal Muara sekaligus juga menunjukkan bahwa Orang Kamal, yang kerap disebut sebagai penghuni pemukiman kumuh, bukanlah orang-orang yang kemudian menjadi tersingkir dari Kamal Muara.

Penutup

Dalam batas-batas tertentu apa yang dilakukan oleh Orang Kamal dengan membuang sampah di sekitar pemukiman dan kawasan di pinggir laut dapat dianggap sebagai upaya mereka guna memperoleh lahan pemukiman. Perilaku berkawan dengan sampah guna memperluas ruang hunian tidak mungkin dilakukan di wilayah daratan karena ketidaan lahan yang dapat diperluas. Yang patut untuk dicermati pula bagaimana imaji Orang Kamal tentang kawasan pesisir yang diposisikan sebagai daerah tak bertuan karena wilayahnya terdiri dari perairan, tidak memiliki batasan yang jelas sebagaimana daratan.

Berkawan dengan sampah merupakan konsekuensi yang dipilih oleh Orang Kamal guna merebut ruang dan membuat klaim atas ruang yang mereka bangun di atas daratan hasil reklamasi dan mereka coba perluas lagi dengan membangun rumah di atas laut. Membuang sampah dianggap sebagai strategi yang cocok untuk mengatasi persoalan yang mereka hadapi di Kamal Muara, dimana pada awalnya dianggap sebagai strategi untuk menghindari banjir saat terjadi *rob*, namun kemudian menjadi strategi Orang Kamal untuk memproduksi ruang bermukim yang baru. Orang Kamal berhasil keluar dari pertarungan dengan komunitas lain yang ada di Jakarta dalam memperebutkan ruang bermukim yang terbatas.

Fenomena membangun permukiman dengan cara *mengurug* sampah di rawa-rawa di tepi pesisir Utara Jakarta mau pun membangun rumah di atas air merupakan cara-cara yang sengaja dilakukan oleh Orang Kamal untuk mengatasi keterbatasan lahan untuk permukiman. Cara-cara tersebut saya tempatkan sebagai proses yang dilakukan oleh mereka yang bermukim di wilayah tersebut dalam mengkonstruksi dan memproduksi ruang kota di Pesisir Utara Jakarta. Dalam kasus Kamal Muara, keberhasilan Orang Kamal dalam membangun, mempertahankan dan mengembangkan pemukiman merupakan keberhasilan *high modernity* yang dilakukan oleh Orang Kamal itu sendiri, yang menunjukkan keterikatan mereka terhadap tempat (*sense of place*) dalam upaya mereka menata ruang dan melakukan konstruksi ulang atas tempat (*reconstructing place*) untuk menjadi ruang (*space*) di wilayah Pesisir Utara Jakarta.

Pustaka

Anggraini, Yosefina (2006) *Problema Perolehan Pangan. Studi tentang Entitlement pada Warga Miskin di Jakarta*. Tesis. Program Pascasarjana Antropologi FISIP UI.

Bianpoen (1991) Menata Kota dan Pernukiman Buruk. *Jurnal Ilmu-ilmu Sosial PAU-IS-U*I. Jakarta: Gramedia Pustaka Umum.

Giddens, Anthony (2005) *Konsekuensi-konsekuensi Modernitas*. Yogyakarta: Kreasi Kencana.

Hafidz, Ahmad R. (1974) *Sebab-sebab Migrasi Penduduk Keluar Daerah Sulawesi Selatan*. Ujung Pandang: Lembaga Penelitian Sosial Politik Universitas Hasanuddin.

Hasan, Raziq and Hendro Prabowo (2002) "Perubahan Bentuk dan Fungsi Arsitektur Tradisional Bugis di Kawasan Pesisir Kamal Muara, Jakarta Utara". Makalah International Symposium *Building Research and the Sustainability of the Built Environment in the Tropics* yang dilaksanakan oleh Universitas Taruma negara bekerja sama dengan Oxford Brookes University-United Kingdom pada tanggal 14-16 Oktober 2002.

Katzman, Martin T. (1974) The Von Thuenen Paradigm, the Industrial-Urban Hypothesis, and the Spatial Structure of Agriculture. *American Journal of Agricultural Economics*, Vol. 56, No.4. (Nov, 1974), pp. 683-696.

Krausse, Gerald H. (1975) *The Kampung of Jakarta, Indonesia: A Study of Spatial Patterns in Urban Poverty*. Dissertation. Pittsburgh University.

Kusno, Abidin (1997) *Beyond the Postcolonial: Architecture, Urban Planning, and Political Cultures in Indonesia*. Dissertation. Binghamton University. State University of New York.

Latuihamallo, Marcel (1980) *Penyerapan Migran dalam Masyarakat dan Faktor-faktor yang Mempengaruhinya: Suatu Studi tentang Migran Orang Bugis ke Kamal Muara, Jakarta*. Skripsi pada Jurusan Sosiologi FISIP UI. Tidak diterbitkan.

Lembaga Demografi FE UI (1999) *Studi Kelayakan Kegiatan Intervensi Penanganan Masalah Air Bersih, Fasilitas MCK dan Masalah Sampah di Kelurahan Kamal Muara*. Laporan Penelitian. Kerjasama Lembaga Demografi FE UI dengan UNESCO Perwakilan Jakarta.

Lembaga Demografi FE UI (2001) *Laporan Akhir Penilaian Kinerja Kegiatan KSM Pendampingan Bina Swadaya di Kamal Muara dan Assessment untuk Langkah-langkah Pengembangannya*. Kerjasama Lembaga Demografi FEUI dengan UNESCO Perwakilan Jakarta.

Low, Setha M, and Denise Lawrence-Zuniga (2003) *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Malden, MA: Blackwell Pub.

Pelras, Christian (2006) Manusia Bugis. Jakarta: Nalar

Ribot, J. and N.L., Peluso (2003) A Theory of Acces. *Rural Sociology* 68 (2): pp.153 – 181.

Scott, James C. (1998) *Seeing Like a State: How certain Schemes to Improve the Human Condition have Failed*. New Haven: Yale University Press.

Pemberdayaan atau Formalisasi?: Kebijakan Kebudayaan terhadap Komunitas Adat di Indonesia[79]

Bakti Utama dan Herman Hendrik
Pusat Penelitian Kebijakan Pendidikan dan Kebudayaan,
Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan
baktiutama@gmail.com dan herman.hendrik2003@gmail.com

Abstrak

Kebijakan kebudayaan di Indonesia adalah salah satu tanggung jawab Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. Salah satu isu yang ditangani oleh lembaga tersebut adalah tentang komunitas adat, yang di antaranya diwujudkan dalam program revitalisasi desa adat. Implementasi program tersebut adalah berupa pemberian dana kepada desa-desa adat yang dipilih berdasarkan kriteria tertentu, untuk membangun atau merenovasi bangunan-bangunan adat di desa-desa itu. Tulisan ini merupakan refleksi atas implementasi program tersebut, yang telah berjalan selama empat tahun. Data untuk tulisan ini didapat dari penelitian lapangan di Nusa Tenggara Timur (NTT) dan Jawa Barat. Argumen tulisan ini adalah bahwa alih-alih memberdayakan, program revitalisasi desa adat telah menyebabkan formalisasi komunitas adat. Formalisasi yang dimaksud adalah transformasi komunitas adat menjadi organisasi formal. Hal tersebut ditunjukkan dengan adanya Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga (AD/ART) yang harus disediakan oleh setiap komunitas adat yang akan menerima bantuan dana dari program itu. Masalah yang timbul dari formalisasi itu adalah bahwa struktur formal yang termuat di dalam AD/ART tidak mencerminkan struktur sosial komunitas adat. Masalah lainnya adalah terjadinya reduksi atau simplifikasi adat ke dalam AD/ART. Di masa mendatang, formalisasi tersebut berpotensi menyebabkan konflik di dalam komunitas adat.

Kata kunci: desa adat; kebijakan kebudayaan; komunitas adat.

Pendahuluan

Komunitas adat di Indonesia berada dalam pusaran berbagai isu, mulai dari isu sosial hingga isu kebudayaan. Isu sosial yang terkait dengan komunitas adat misalnya kemiskinan dan pemukiman sementara isu kebudayaan yang dilekatkan pada komunitas adat misalnya warisan budaya, entah benda maupun nirbenda. Sehubungan dengan itu, maka komuhnitas adat juga merupakan objek dari berbagai kebijakan. Setidaknya dua lembaga pemerintahan, dalam hal ini yang berbentuk kementerian, merespon isu komunitas adat dengan mengimplementasikan kebijakan-kebijakan dan program-program. Sebagai contoh, untuk menyikapi isu sosial terkait komunitas adat, Kementerian Sosial memiliki program Pemberdayaan Komunitas Adat Terpencil (PKAT) (Bappenas, 2013). Sementara itu, dalam menyikapi isu kebudayaan terkait komunitas adat, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan (Kemendikbud) salah satunya memiliki program Revitalisasi Desa Adat (RDA). Tulisan ini bermaksud menggambarkan perlakuan terhadap komunitas adat dalam kerangka kebijakan kebudayaan di Indonesia melalui program Revitalisasi Desa Adat.

[79]Tulisan ini sebelumnya pernah dipresentasikan dalam konferensi internasional berjudul "Navigating Global Flows of Capital, Policy and Values", yang diselenggarakan oleh Universitas Tadulako dan Celebes Institute di Palu, Sulawesi Tengah, pada 19-22 December 2016, tetapi tidak pernah diterbitkan dalam bentuk apapun.

Program RDA merupakan program berupa bantuan dana yang diberikan oleh Kemendikbud kepada desa-desa adat. Tujuan dari bantuan dana itu adalah untuk meningkatkan kualitas desa adat dalam menjalankan aktivitas kebudayaan. Program tersebut telah dilaksanakan sejak 2013, dan masih berlangsung hingga tahun 2017 ini. Secara umum, dari tahun 2013 hingga tahun 2015, sebanyak 156 desa adat di 27 provinsi di Indonesia telah direvitalisasi oleh program tersebut. Sebagai salah satu program prioritas Ditjenbud, program tersebut telah menghabiskan Rp76,8 miliar selama tahun 2013 hingga tahun 2015.

Pemilihan desa-desa adat untuk menerima dana bantuan RDA membawa konsekuensi-konsekuensi tertentu. Hal tersebut disebabkan oleh persyaratan administrasi yang harus dipenuhi oleh desa-desa adat itu. Dalam memenuhi persyaratan administrasi, setiap desa adat harus menyediakan beberapa dokumen, yang salah satunya adalah AD/ART. Dengan kata lain, desa adat harus menjadi "organisasi formal" jika mau menerima dana bantuan DRA. Hal itulah yang dimaksud dengan "formalisasi" dalam tulisan ini. Bagian-bagian selanjutnya dari tulisan ini akan menjelaskan problematiknya formalisasi komunitas adat, yang disebabkan oleh keterlibatan desa-desa adat dalam program RDA.

Tulisan ini dibuat berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan di NTT dan Jawa Barat pada bulan Juli dan Agustus 2016. Di NTT, pengumpulan data dilakukan di Desa Praingu Lewa Paku (Kabupaten Sumba Timur), Bukharegha, Manola, Ratenggaro, Wainyapu, Bondokodi (Kabupaten Sumba Barat Daya); sementara di Jawa Barat, dilakukan di Panjalu (Kabupaten Ciamis), dan Kampung Dukuh (Kabupaten Garut). Penelitian tersebut merupakan salah satu kegiatan Pusat Penelitian Kebijakan Pendidikan dan Kebudayaan, Badan Penelitian dan Pengembangan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. Tujuan penelitian tersebut adalah untuk melakukan asesmen terhadap implementasi program RDA di beberapa desa adat terpilih.

Imaginasi tentang Adat dan Desa Adat

Di Indonesia, setidaknya ada tiga istilah yang digunakan untuk merepresentasikan kolektivitas sosial yang terkait dengan adat. Ketiga istilah itu memiliki kesamaan dalam beberapa hal tetapi sebenarnya memiliki penekanan yang berbeda-beda. Tiga istilah dimaksud adalah "masyarakat adat", komunitas adat", dan "desa adat". Dalam banyak kasus, istilah masyarakat adat dan komunitas adat digunakan secara bergantian, sebagai istilah umum yang merujuk pada sekelompok orang yang hidup dengan cara tradisional atau berdasarkan adat, tanpa menyadari orientasi dari masing-masing istilah.

Definisi masyarakat adat memang banyak. Sebagai contoh adalah definisi yang digunakan oleh Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN), yang menyatakan bahwa masyarakat adat adalah "komunitas-komunitas yang hidup berdasarkan asal-usul secara turun temurun di atas suatu wilayah adat, yang memiliki kedaulatan atas tanah dan kekayaan alam, kehidupan sosial budaya yang diatur oleh hukum adat dan lembaga adat yang mengelola keberlangsungan kehidupan masyarakatnya" (AMAN, 2001: 9, dalam Haba, 2010: 257). Sementara itu, Badan Perencanaan Pembangunan Nasional (Bappenas) mendefinisikan masyarakat adat sebagai "kelompok-kelompok masyarakat yang memiliki kesamaan karakteristik seperti kesamaan asal-usul, tanah, wilayah, sumber daya alam, dan identitas budaya yang khas" (Bappenas, 2013: 2).

Istilah masyarakat adat biasanya digunakan sebagai terjemahan dari istilah Bahasa Inggris "*indigenous people*" (Acciaioli, 2001; Haba, 2010; dan Bappenas, 2013). Identifikasi masyarakat adat sebagai *indigenous people* berkaitan dengan niat pihak-pihak tertentu, misalnya masyarakat adat dan para pembela hak-hak mereka, agar masyarakat adat menjadi perhatian dan bagian dari agenda *indigenous people* di Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) (UNPFII, 2004). Identifikasi masyarakat adat sebagai *indigenous people* juga berarti afirmasi terhadap gerakan dan agenda politik yang menggunakan adat sebagai justifikasi adanya hak sekelompok orang untuk mengelola sumber-sumber daya tertentu (Acciaioli, 2001).

Sementara itu, salah satu definisi "resmi" istilah "komunitas adat" yaitu yang dikeluarkan oleh Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, yang dalam hal ini adalah Direktorat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa (Direktorat Kepercayaan). Menurut Direktorat Kepercayaan, komunitas adat merujuk kepada "kesatuan sosial yang memiliki ikatan genealogis, kesadaran wilayah sebagai daerah teritorial dan adanya identitas sosial dalam interaksi yang berdasarkan norma, moral, nilai dan aturan-aturan adat baik tertulis dan/atau tidak tertulis" (Kemenparekraf, 2011: 19). Istilah tersebut digunakan oleh Direktorat Kepercayaan dalam nuansa yang lebih "netral", yang digunakan sebagai dasar mengidentifikasi komunitas-komunitas yang hidup berdasarkan adat dengan penekanan pada kepercayaan dan agama yang bukan arus utama. Komunitas adat juga digunakan sebagai alternatif dari istilah "komunitas adat terpencil" (KAT), yang dibuat oleh Kementerian Sosial. Hal tersebut berdasar pada pemikiran bahwa istilah KAT mengandung bias idelologis dan bermakna peyoratif dalam pengertian "terpencil" sebagai hasil evolusi dari istilah "terasing", yang berarti menganggap bahwa komunitas-komunitas itu berjarak secara geografis dan kultural dari masyarakat lain yang hidup di area "pusat" dan "maju" (Kemenparekraf, 2011).

Istilah lain yang terkait dengan adat adalah "desa adat". Istilah tersebut juga sering digunakan dalam pengertian yang umum, yaitu merujuk kepada teritori yang di dalamnya hidup masyarakat yang menjalankan kehidupan secara adat. Meskipun demikian, Indonesia telah memiliki hukum formal yang mengatur desa adat, yaitu Undang-Undang Nomor 6 Tahun 2014 tentang Desa (UU Desa). Di dalam UU Desa tersebut, desa adat memiliki kriteria: (1) kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak tradisionalnya secara nyata masih hidup, baik yang bersifat teritorial, genealogis, maupun yang bersifat fungsional; (2) kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak tradisionalnya dipandang sesuai dengan perkembangan masyarakat; dan (3) kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak tradisionalnya sesuai dengan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia (Kemendikbud, 2016). Berdasarkan uraian tersebut, tampak bahwa yang menjadi indikator utama dari desa adat adalah keberadaan masyarakat hukum adat. Istilah masyarakat hukum adat sebetulnya digunakan oleh banyak peraturan dan undang-undang yang pengertiannya tidak selalu sama (lihat misalnya Bappenas, 2013). Dalam UU Desa sendiri, dinyatakan bahwa kesatuan masyarakat hukum adat dikatakan masih hidup jika memenuhi syarat "... memiliki wilayah dan paling kurang memenuhi salah satu gabungan unsur adanya: masyarakat yang warganya memiliki perasaan bersama dalam kelompok, pranata pemerintahan adat, harta kekayaan dan/atau beda adat; dan/atau perangkat norma hukum adat" (Kemendikbud, 2016: 4).

Sejauh ini, dapat dilihat bahwa ada kerancuan dalam penggunaan istilah yang terkait dengan adat. Istilah-istilah masyarakat adat, komunitas adat, dan desa adat secara awam memang merujuk pada komunitas-komunitas yang memiliki kesadaran akan kesamaan genealogi dan

teritori dan hidup secara adat tertentu. Namun, ketiga istilah tersebut seharusnya digunakan dalam konteks yang berbeda. Masyarakat adat biasanya digunakan dalam konteks perjuangan akses terhadap sumber daya; komunitas adat biasanya digunakan dalam konteks pelestarian warisan budaya; sementara desa adat digunakan digunakan dalam konteks pemerintahan daerah atau administratif. Telaah terhadap implementasi program RDA memberikan gambaran bahwa pembuat kebijakan kebudayaan di Indonesia tidaklah selalu sadar akan perbedaan-perbedaan penekanan ketiga istilah tersebut. Hal tersebut mengakibatkan inkonsistensi antara ide sebuah kebijakan dengan implementasinya.

Program Revitalisasi Desa Adat

Tulisan ini dibuat berdasarkan asesmen terhadap program RDA, suatu program yang dikelola oleh Direktorat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan Tradisi (DKT), Direktorat Jenderal Kebudayaan (Ditjenbud), Kemendikbud. Nama program tersebut secara kasat mata menunjukkan bahwa perancang program lebih memilih menggunakan istilah "desa adat" daripada "komunitas adat" atau "masyarakat adat". Dokumen-dokumen yang terkait dengan program tersebut juga menyatakan bahwa definisi desa adat yang digunakan adalah sebagaimana yang tercantum di dalam UU Desa.

Penggunaan istilah "desa adat" di dalam program Kemendikbud dapat dikatakan sesuatu yang baru. Dalam tahun-tahun sebelumnya, Kemendikbud selalu menggunakan istilah "komunitas adat". Sebagai contoh, sejak tahun 2012 Kemendikbud telah melaksanakan kegiatan inventarisasi komunitas adat di Indonesia. Sebelum itu, Kemendikbud juga telah menerbitkan sebuah buku berjudul "Strategi Pemberdayaan Komunitas Adat". Istilah "desa adat" baru digunakan oleh Kemendikbud untuk program RDA. Tujuan dari penggunaan istilah tersebut adalah untuk mendapatkan rujukan hukum yang kuat, yaitu UU Desa.

Dalam pelaksanaannya, penggunaan istilah "desa adat" dalam RDA kerap menimbulkan kesulitan. Berdasarkan UU Desa, sebuah desa adat hanya bisa ditetapkan oleh peraturan di level kota atau kabupaten. Hal tersebut berarti bahwa subjek program RDA seharusnya adalah desa-desa adat yang telah ditetapkan oleh pemerintah daerah. Faktanya, peraturan turunan untuk implementasi UU Desa belum terwujud. Dengan demikian, jika yang digunakan sebagai landasan adalah UU Desa, maka tidak ada, atau setidaknya belum ada, desa adat yang layak untuk mendapatkan program RDA; karena belum ada desa adat yang ditetapkan oleh pemerintah daerah manapun.

Dalam konteks seperti itu, kriteria pemilihan penerima bantuan dana RDA menjadi lebih fleksibel. Meskipun dalam dokumen resmi dinyatakan bahwa subjek program RDA adalah desa adat, dalam implementasinya yang digunakan sebagai kriteria lebih menunjukkan ciri-ciri komunitas adat. Hal tersebut berarti bahwa desa-desa adat yang menerima bantuan dana RDA bukanlah desa-desa adat yang telah ditetapkan sebagai desa adat, sebagaimana diatur oleh UU Desa, tetapi merupakan komunitas-komunitas yang mencerminkan kriteria berupa corak kebudayaan yang dianggap berbeda atau unik dan memerlukan pelestarian.

Revitalisasi Desa Adat (RDA) merupakan program bantuan dana dari Pemerintah kepada desa adat "yang bertujuan untuk memberdayakan dan meningkatkan kualitas keberadaan desa adat dalam rangka pelestarian budaya dan serta penguatan karakter dan jatidiri bangsa" (Petunjuk

Teknis RDA, 2016). Secara teknis, batuan sosial yang diberikan kepada desa adat ini digunakan untuk merenovasi atau membangun bangunan adat. Program ini telah dilaksanakan sejak tahun 2013 dan masih terus dilaksanakan hingga tahun 2017 ini. Secara keseluruhan, dari tahun 2013 hingga 2015, sejumlah 156 desa adat di 27 propinsi telah direvitalisasi melalui program ini (lihat Tabel 1). Jumlah Penerima Program RDA Berdasarkan Provinsi Tahun 2013 s.d. 2015

Tabel 1

Jumlah Penerima Program RDA Berdasarkan Provinsi Tahun 2013 s.d. 2015

No.	**Provinsi**	**Jumlah Desa Adat Penerima Dana**		
		2013	**2014**	**2015**
1.	Aceh			1
2.	Sumatra Utara	1		6
3.	Sumatra Barat			10
4.	Bengkulu			1
5.	Riau			3
6.	Kepulauan Riau			1
7.	Sumatera Selatan			1
8.	Lampung			1
9.	Banten			2
10.	Jawa Barat	1	2	4
11.	Jawa Tengah			2
12.	Jawa Timur			1
13.	Kalimantan Barat	1	1	5
14.	Kalimantan Utara			2
15.	Kalimantan Selatan			1
16.	Bali	1	7	34
17.	Nusa Tenggara Timur	4	4	17
18.	Nusa Tenggara Barat		1	2
19.	Sulawesi Selatan	1		10
20.	Sulawesi Barat			2
21.	Sulawesi Tenggara			6
22.	Sulawesi Tengah			2
23.	Gorontalo			1
24.	Sulawesi Utara			4
25.	Maluku			10
26.	Papua			2
27.	Papua Barat			1
Total		9	15	132

Salah satu tujuan program RDA ini adalah untuk memberdayakan desa adat. Namun demikian, tidak ada satu pun dokumen program yang menjelaskan maksud pengelola program tentang konsep pemberdayaan ini. Satu-satunya penjelasan mengenai konsep pemberdayaan sebagaimana dibayangkan oleh pengelola program dapat merujuk pada sebuah buku yang berjudul Strategi Pemberdayaan Komunitas Adat.[80] Dalam buku tersebut, dijelaskan bahwa strategi pemberdayaan komunitas adat harus didasari pada beberapa gagasan, yaitu: (1) pemberdayaan dirancang untuk memenuhi kewajiban negara untuk menyejahterakan masyarakatnya; (2) pengakuan dan penghargaan terhadap hak-hak komunitas adat; (3) pemberdayaan harus melibatkan berbagai pihak; (4) pemberdayaan harus merangkum semua isu strategis yang berkaitan dengan komunitas adat; dan (5) pemberdayaan harus memperhatikan beberapa prinsip, seperti: berwawasan NKRI, mengutamakan kebersamaan dalam pengambilan keputusan, efektif dan efisien, berkeadilan dan berkepastian hukum (Kemenparekraf, 2011). Jadi, meskipun secara teknis bantuan dalam program ini digunakan untuk membangun atau merenovasi bangunan adat, namun program ini juga diharapkan menjadi stimulus bagi komunitas adat untuk membangkitkan kembali berbagai aktivitas budaya lain yang bersifat *intangible*.

Gagasan penting lainnya dalam program ini adalah bahwa program ini juga ditujukan untuk pelestarian kebudayaan. Di Indonesia, istilah pelestarian menjadi kata suci yang wajib diketahui namun tidak selalu dipahami sama oleh pengambil kebijakan di bidang kebudayaan. Salah satu acuan yang dapat menjadi gambaran adalah dengan melihat pengertian tentang pelestarian tradisi, seperti tercakup di dalam Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 10 Tahun 2014 tentang Pelestarian Tradisi (Permendikbud tentang Pelestarian Tradisi). Berdasarkan Permendikbud tersebut, yang dimaksud dengan pelestarian tradisi adalah "upaya pelindungan, pengembangan, dan pemanfaatan suatu kebiasaan dari kelompok masyarakat pendukung kebudayaan yang penyebaran dan pewarisannya berlangsung secara turun-temurun." Definisi di atas menerangkan bahwa terdapat tiga aspek penting dalam pelestarian, yaitu: pelindungan, pengembangan, dan pemanfaatan. Aspek pelindungan selau mengaitkan upaya pelestarian dengan upaya mempertahankan tradisi masa lalu. Sebaliknya, aspek pengembangan dan pemanfaatan selalu mengaitkan upaya pelestarian dengan usaha mengadaptasikan berbagai bentuk kebudayaan tersebut sesuai dengan kebutuhan masa kini di mana setiap upaya adaptasi pasti berimplikasi pada terjadinya perubahan. Ketidaksepahaman di antara para pembuat kebijakan kebudayaan seringkali berada pada titik menentukan apa yang perlu untuk dipertahankan dan apa yang perlu untuk diubah dari suatu kebudayaan tertentu.

Uraian di atas menunjukkan bahwa konsep dan definisi pemberdayaan dan pelestarian warisan budaya dalam program RDA tidaklah baku. Ketidakjelasan konsep pemberdayaan dan pelestarian menimbulkan ketidakjelasan lain dalam implementasi program RDA, yaitu tidak jelasnya indikator pencapaian. Indikator yang paling jelas dan krusial dalam program RDA akhirnya ditekankan pada pemenuhan persyaratan administratif. Itulah ukuran yang paling mudah untuk digunakan dalam menilai keberhasilan program.

Secara teknis, batuan sosial yang diberikan kepada desa adat ini digunakan untuk merenovasi atau membangun bangunan adat. Bantuan tersebut diharapkan dapat menjadi stimulus

[80] Buku Strategi Pemberdayaan Komunitas Adat ini diterbitkan oleh Direktorat Kepercayaan Terhadap Tuhan YME, Direktorat Jenderal Nilai Budaya Seni dan Film, Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata pada tahun 2008. Buku ini diterbitkan ulang oleh Kementerian Pariwisata dan Ekonomi Kreatif Pada 2011.

bagi masyarakat desa adat untuk membangkitkan semangat menjalankan aktivitas-aktivitas kebudayaan. Adapun kriteria desa adat penerima program RDA adalah: (1) ada penduduk yang tinggal dan masih menjalankan hukum adat setempat serta masih aktif melaksanakan kegiatan budaya; (2) terdapat bangunan adat yang berarsitektur tradisional dan masih difungsikan sebagai tempat penyelenggaraan upacara adat dan kegiatan budaya; (3) terdapat bangunan fisik adat dalam kondisi rusak; (4) memiliki sarana pendukung kegiatan adat; (5) memiliki kesatuan wilayah adat dengan batas yang jelas; (6) memiliki kepemimpinan adat; (7) memberikan deskripsi dan sejarah desa adat; (8) memiliki surat keterangan dari Pemerintah Kabupaten/Kota yang menyatakan kesatuan hidup masyarakat setempat adalah desa adat atau dengan sebutan lain; (9) melaksanakan program bantuan sesuai dengan usulan dan spesifikasi yang diajukan; (10) kegiatan yang akan dijalankan mencerminkan kegotongroyongan; dan (11) bantuan diberikan kepada desa adat yang belum pernah menerima bantuan Revitalisasi Desa Adat dan kepada desa adat yang pernah menerima bantuan Revitalisasi Desa Adat minimal 3 (tiga) tahun sebelumnya yang dipandang masih memerlukan bantuan berkelanjutan (Kemendikbud, 2016).

Program RDA dijalankan dalam beberapa tahapan kegiatan. Program tersebut dimulai dengan sosialisasi program oleh DKT ke daerah-daerah, baik melalui Balai Pelestarian Nilai Budaya (BPNB), yang merupakan unit pelaksana teknis Ditjenbud di daerah-daerah tertentu, maupun melalui dinas-dinas yang mengurusi bidang kebudayaan. BPNB dan dinas akan meneruskan informasi ke desa-desa atau komunitas-komunitas adat di wilayahnya. Selanjutnya, desa adat akan mengajukan proposal kepada DKT melalui BPNB atau dinas. Proposal yang masuk akan diverifikasi oleh tim yang dibentuk oleh DKT untuk kemudian ditentukan desa-desa yang lolos seleksi. Pada tahap selanjutnya, perwakilan desa adat yang telah lolos seleksi diundang dalam sebuah *workshop* untuk menyamakan pandangan tentang skema pelaksanaan program RDA. *Workshop* diakhiri dengan penadatanganan *memory of understanding* (MoU) antara DKT dan perwakilan desa adat. Setelah penandatanganan MoU, dana bantuan dapat segera dicairkan dan desa adat dapat memulai membangun atau merenovasi bangunan adat mereka (Kemendikbud, 2016).

Skema program di atas menunjukkan bahwa DKT menempatkan partisipasi dan inisiatif warga desa adat menjadi aspek yang penting dalam program RDA. Dalam program RDA tersebut, desa adat diwajibkan membuat proposal yang menjelaskan rencana revitalisasi yang akan mereka kerjakan di desa mereka masing-masing. Dengan cara seperti itu, pengelola program berharap pelaksanaan RDA mampu menangkap gagasan-gagasan dari bawah dan menjadikan program ini tidak bersifat *top-down*.

Setiap proposal yang diajukan oleh desa adat dalam program ini harus dilengkapi beberapa persyaratan administratif. Syarat-syarat administratif itu adalah: (1) adanya AD/ART yang disahkan notaris dalam bentuk akte atas nama desa adat; (2) adanya penetapan desa adat berdasarkan peraturan daerah atau surat keputusan pemerintah provinsi/kabupaten/kota; (3) memiliki Nomor Pokok Wajib Pajak (NPWP); dan (4) memiliki rekening di bank milik pemerintah atas nama desa adat (Kemendikbud, 2016). Syarat-syarat administrasi tersebut dimaksudkan untuk menjamin akuntabilitas dan transparansi penggunaan dana bantuan. Persyaratan administratif tersebut juga ditujukan agar dana bantuan yang diberikan tepat pada sasarannya. Namun demikian, beberapa syarat administratif dikhawatirkan justru membuat program ini menjadi kontra produktif.

Persyaratan administratif dapat menimbulkan hasil program menjadi kontra produktif. Hal yang paling mencolok adalah keharusan penyediaan AD/ART yang disahkan oleh notaris. Uraian di bagian-bagian sebelum ini telah memaparkan bahwa pada praktiknya sasaran program ini adalah komunitas adat, bukan desa adat sebagaimana diatur oleh UU Desa, yang merujuk pada komunitas yang dipandang memiliki kesadaran atas kesamaan genealogis, wilayah, dan hidup dengan kebiasaan-kebiasaan berbasis tradisi yang khas. Namun, syarat AD/ART ini telah menjadikan komunitas adat seperti organisasi formal. Formalisasi komunitas adat, sebagaimana akan kami jelaskan pada bagian selanjutnya, inilah yang membuat program ini terancam tidak memenuhi tujuannya serta dikawatirkan juga akan melahirkan konflik di dalam komunitas adat penerima sasaran program.

Masalah dalam Formalisasi Komunitas Adat

Formalisasi dalam tulisan ini berarti transformasi komunitas adat menjadi organisasi formal. Formalisasi itu berbentuk pembuatan AD/ART, yang harus dimiliki desa adat yang mau menerima bantuan dana RDA. Dengan keberadaan AD/ART, desa adat, yang berarti komunitas adat, menjadi terikat pada syarat dan ketentuan yang dinyatakan dalam dokumen tersebut. Konsekuensi dari hal itu adalah bahwa khazanah tradisi dan kebudayaan komunitas adat dipersempit ke dalam pasal-pasal dalam AD/ART.

Formalisasi komunitas adat membawa masalah lebih jauh. *Pertama*, struktur organisasi formal yang tertera di dalam AD/ART tidaklah sama dengan struktur sosial komunitas adat. Masalah ini mewujud dalam tiga cara, yaitu: (1) penetapan struktur organisasi yang tidak sesuai dengan struktur organisasi adat yang sebenarnya; (2) kemunculan elit-elit baru di dalam komunitas; dan (3) penetapan struktur organisasi adat yang mengabaikan keragaman di dalam suatu komunitas adat.

Kasus yang dapat menjadi gambaran dari masalah pertama misalnya tampak dalam Desa Adat Dukuh Ciroyom.[81] Struktur formal Desa Adat Dukuh Ciroyom, sesuai dengan AD/ART-nya, disederhanakan menjadi posisi-posisi ketua, sekretaris, dan bendahara. Ketua Desa Adat Dukuh Ciroyom adalah seseorang yang bernama Yayan Hermawan, sementara Sekretarisnya bernama Rik Rik Manul Hakim, dan Bendaharanya bernama Malkan (Desa Adat Dukuh Ciroyom, 2014). Sosok yang menarik di Desa Adat Dukuh Ciroyom adalah Yayan, sang Ketua Desa Adat yang "formal". Ia ditunjuk sebagai ketua desa adat karena dianggap memiliki pengetahuan dan kemampuan yang diperlukan untuk mewakili warganya untuk berinteraksi dengan dunia luar yang lebih "modern", yaitu kemampuan untuk berbicara dalam Bahasa Indonesia secara baik dan mengoperasikan perangkat komputer dan turunannya.[82] Selain itu, ia juga besan Ketua Adat Kampung Dukuh, yang dikenal dengan sebutan Mama Kuncen, yang mengimplikasikan dekatnya hubungan mereka.[83]

[81] Desa Adat Dukuh Ciroyom adalah nama "resmi" Kampung Dukuh, Garut, sebagaimana tercantum di dalam AD/ART-nya sebagai desa adat. Dalam Tulisan ini, penulis menggunakan kedua istilah itu secara vergantian, karena pada dasarnya keduanya merujuk pada entitas yang sama. Namun, ketika penulis menggunakan Desa Adat Dukuh Ciroyom, berarti penulis merujuk kepada desa adat versi AD/ART; sementara ketika penulis menggunakan Kampung Dukuh, berarti penulis merujuk kepada Kampung Dukuh versi adat.

[82] Seorang informan mengemukakan bahwa Yayan pernah berkuliah tetapi tidak sampai lulus.

[83] Salah satu putra Yayan menikahi putri Ama Kuncen.

Kasus Desa Adat Dukuh Ciroyom di atas menunjukkan bahwa penunjukkan Yayan sebagai Ketua Desa Adat tidaklah sesuai dengan struktur adat yang sebenarnya. Dalam adat Kampung Dukuh, satu-satunya pemimpin adalah Mama Kuncen, sang penjaga makam keramat Syekh Abdul Jalil[84] dan merupakan salah satu keturunannya. Meskipun posisinya sangat sentral dalam ke-adat-an Kampung Dukuh, tetapi namanya bahwa tidak muncul dalam AD/ART Desa Adat Dukuh Ciroyom. Mama Kuncen telah mendelegasikan urusan administrstif program RDA kepada Yayan. Kasus Kampung Dukuh menunjukkan bahwa ada dualisme dalam kepemimpinan di desa atau kampung itu, meskipun tidak dalam posisi berlawanan; dan kedua pemimpin itu memiliki legitimasi masing-masing. Di satu pihak ada Mama Kuncen yang memiliki legitimasi kultural, yang mendapatkan legitimasinya dari dan terikat oleh adat yang "tidak formal". Di pihak lain ada Yayan, Ketua Desa Adat Dukuh Ciroyom yang "formal", yang posisinya dijamin oleh AD/ART.

Lebih jauh lagi, kasus Kampung Dukuh juga menunjukkan bahwa dalam struktur organisasi desa adat versi AD/ART ada posisi-posisi yang tidak dikenal dalam organisasi adat, yaitu posisi sekretaris dan bendahara. Hal lain yang ditunjukkan oleh kasus Kampung Dukuh adalah kemunculan elit-elit baru yang mengadaptasi tuntutan-tuntutan formalitas. Posisi Yayan sebagai ketua desa adat versi AD/ART merupakan sesuatu yang baru. Yayan menjelma menjadi sosok elit baru yang berperan ketika warga Kampung Dukuh memosisikan diri mereka sebagai desa adat.

Dalam kasus Desa Panjalu, terjadi pula penetapan struktur organisasi yang tidak sesuai dengan struktur organisasi adat yang sebenarnya.[85] AD/ART Desa Adat Panjalu[86] menyatakan bahwa desa adat itu memiliki ketua, sekretaris, dan bendahara, yang sama sekali tidak diadaptasi dari tradisi Desa Panjalu. Seperti halnya di Kampung Dukuh, pusat kepemimpinan Desa Panjalu adalah pada sosok seorang juru kunci, yang juga disebut Kuncen. Meskipun Kuncen Desa Panjalu juga merupakan Ketua Desa Adat Panjalu, struktur yang ditetapkan dalam AD/ART tidaklah mencerminkan tradisi Desa Panjalu.

Sebagaimana dalam kasus Desa Panjalu dan Kampung Dukuh, Desa Adat Bukaregha juga membentuk struktur organisasi baru yang tidak dikenal sebelumnya dalam tradisi desa itu. AD/ART Desa Adat Bukaregha menyatakan bahwa struktur kepemimpinan komunitas itu adalah dewan pembina, dewan pengurus, dan dewan pengawas. Hal tersebut sangat berbeda dengan struktur sosial orang Sumba pada umumnya. Seperti dituliskan oleh Twikromo (2008), masyarakat Sumba pada umumnya terbagi ke dalam beberapa kelas sosial yaitu: *ratu*, penguasa yang juga menjalankan fungsi sebagai pemuka agama, yang memutuskan perkara mengenai warisan dan hubungan, dan pemilik lahan; *maramba*, semacam aristokrat, termasuk penguasa, pemimpin klan-klan; *tau kabihu*, yaitu orang-orang yang bebas (merdeka); dan *ata*, yang secara umum berarti budak.[87]

Selain memunculkan perbedaan antara stuktur "sebenarnya" dengan struktur "resmi", di Desa Adat Bukharegha formalisasi melalui program RDA juga telah menimbulkan konflik di antara warga komunitas. Konflik terjadi karena orang-orang yang masuk dalam stuktur "resmi" hanya

[84] Syekh Abdul Jalil merupakan pendiri Kampung Dukuh, atau leluhur warga Kampung Dukuh. Untuk gambaran lebih lengkap mengenai Kampung Dukuh dapat dilihat Rosyadi (2015).
[85] Pemilihan Desa Panjalu sebagai desa adat sebetulnya cukup membingungkan bagi sebagian pihak, termasuk pihak BPNB sebagai kepanjangan tangan Kemendikbud. Hal yang menjadi pangkal kebingungan adalah karakter Desa Panjalu yang tidak memenuhi kriteria desa adat maupun komunitas adat. Untuk melihat deskripsi Desa Panjalu dapat dilihat Adeng & Sya'ban (2015).
[86] Desa Adat Panjalu merupakan nama "resmi" Desa Panjalu sebagai desa adat berdasarkan AD/ART-nya.
[87] Gambaran mengenai Desa Bukaregha dapat dilihat dalam Twikromo (2008).

berasal dari satu *kabihu* (klan), sementara di dalam sebuah kampung terdapat beberapa klan yang bermukim. Dalam proses pelaksanaan program RDA di Desa Adat Bukaregha, klan-klan di luar pengurus ini kemudian sempat melakukan protes terhadap pengurus-pengurus desa adat karena mereka dianggap tidak mengelola dana bantuan dengan transparan.

Kedua, telah terjadi reduksi atau simplifikasi kompleksitas adat ke dalam AD/ART. Adat merupakan hal yang kompleks dan dinamis. Hukum adat dapat mencakup hampir setiap aspek kehidupan komunitas pengusungnya, misalnya dari urusan perkawinan hingga kepemilikan tanah. Adat juga dinamis dalam pengertian bahwa adat adaptif terhadap konteks-konteks kekinian, sebagaimana kebudayaan secara umum berubah sesuai konteks kehidupan manusia. Kodifikasi adat ke dalam pasal-pasal AD/ART dapat membatasi dan terlalu menyederhanakan adat, yaitu dengan kemungkinan adanya anggapan bahwa yang dimaksud dengan adat suatu komunitas adalah apa-apa yang tercantum di dalam pasal-pasal AD/ART.

Dalam kasus Kampung Dukuh, telah terjadi pembatasan terhadap daya jangkau adat dalam hal teritori. Dalam AD/ART, dinyatakan bahwa Desa Adat Dukuh Diroyom terletak di Kampung Dukuh, RT 002 RW 006, Desa Ciroyom, Kecamatan Cikelet, Kabupaten Garut, Provinsi Jawa Barat, tanpa mendeklarasikan bahwa jangkauan adat Kampung Dukuh yang sebenarnya, yaitu meliputi hutan-hutan masuk wilayah administratif desa lain yang kebetulan dikuasai oleh perusahaan pengelola hutan. Pernyataan dalam AD/ART itu berpotensi memunculkan interpretasi bahwa cakupan adat Kampung Dukuh hanya terbatas pada lokasi desa adat. Lebih jauh lagi, ada penegasian terhadap sejarah panjang Kampung Dukuh. AD/ART menyatakan bahwa Desa Adat Kampung Dukuh Ciroyom telah berdiri dan beroperasi sejak tahun 1975. Pernyataan tersebut dapat menyebabkan kesalahpahaman mengingat sejarah Kampung Dukuh berakar pada abad ke-17 (Rosyadi, 2015).

Simplifikasi juga dapat diidentifikasi dalam AD/ART Desa Adat Bukaregha. Secara umum, AD/ART desa adat tersebut hanya menetapkan: (1) visi dan misi desa adat; (2) struktur organisasi; (3) tanggung jawab dan fungsi setiap elemen organisasi; dan (4) peraturan tentang pembubaran desa adat. Cakupan urusan desa adat seperti itu terlalu sempit untuk mewakili adat yang sesungguhnya lebih luas dan kompleks. Meskipun dinyatakan di dalam dokumen bahwa misi desa adat tersebut adalah untuk membangun infrastruktur fisik dan melestarikan kebudayaan dan tradisi Sumba, khususnya adat komunitas di Bukaregha, tidak ada penjelasan lebih lanjut tentang misi tersebut. Hal tersebut berarti bahwa kompleksitas nilai maupun tata perilaku dalam komunitas adat pada akhirnya tereduksi hanya pada empat hal yang tertulis dalam AD/ART tersebut.

Di masa yang akan datang, formalisasi berpotensi menimbulkan konflik kepentingan di internal komunitas adat. Potensi konflik internal yang dimaksud adalah benturan antara tokoh atau elit yang memiliki legitimasi formal dengan mereka yang memiliki legitimasi kultural, sebagai konsekuensi dualisme atau tumpang tindih struktur kepemimpinan. Konflik tersebut dapat terkait dengan kekuasaan, yang berarti bahwa elit-elit yang berkonfrontasi bersaing untuk berkuasa atau menjadi pemimpin komunitas; dan terkait dengan sumber daya, dalam pengertian bahwa elit-elit yang berkonflik bersaing untuk mendapatkan akses terhadap sumber daya tertentu.

Konsekuensi lain dari formalisasi komunitas adat adalah potensi penghilangan sebagian peraturan adat dalam kehidupan komunitas. Dengan penerbitan AD/ART, peraturan adat menjadi terbatas di dalam apa-apa yang tercantum di dalam dokumen itu. Hal tersebut berarti bahwa adat

akan kehilangan dinamikanya dan orang-orang tidak dapat merujuk pada adat selain pada apa-apa yang tertulis dalam AD/ART.

Penutup

Komunitas adat telah menjadi poin perhatian bagi kebijakan publik di Indonesia. hal itu terlihat dari beberapa program yang dialamatkan kepada mereka. Penjelasan di atas telah menunjukkan bagaimana Kemendikbud telah mengelola adat dan komunitas adat. Dengan mengimplementasikan program RDA, Kemendikbud mencoba untuk menjalankan urusannya dalam mengelola warisan kebudayaan (nirbenda) di Indonesia. Meskipun demikian, program RDA memperlihatkan beberapa kekurangan. Salah satunya adalah ketidakjelasan konsep desa adat, pemberdayaan, dan pelestarian, yang merupakan objek dan tujuan program RDA. Sebagai konsekuensi, indikator dalam menilai pencapaian program menekankan aspek-aspek administratif. Akhirnya, persyaratan administratif menimbulkan formalisasi, dalam pengertian bahwa komunitas adat bertransformasi menjadi organisasi formal. Selain menyebabkan masalah dalam hal kesinambungan tradisi, formalisasi juga berpotensi menimbulkan konflik di internal komunitas adat.

Ucapan Terima Kasih

Penulis berterima kasih kepada Pusat Penelitian Kebijakan Pendidikan dan Kebudayaan yang telah memberi kesempatan bagi penulis untuk melakukan kajian tentang program Revitalisasi Desa Adat yang hasilnya dituangkan dalam tulisan ini. Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada masyarakat Desa Praingu Lewa Paku (Kabupaten Sumba Timur), Bukharegha, Manola, Ratenggaro, Wainyapu, Bondokodi (Kabupaten Sumba Barat Daya), Panjalu (Kabupaten Ciamis), dan Kampung Dukuh (Kabupaten Garut) untuk kerja sama yang baik selama penulis melakukan pengumpulan data di lapangan.

Pustaka

Acciaioli, G. L. (2001) ‘Memberdayakan Kembali Kesenian *Totua*: Revitalisasi Adat Masyarakat *To Lindu* di Sulawesi Tengah’, dalam *Antropologi Indonesia 65*, 60–83.

Adeng & Sya’ban, R. (2015) *Upacara Nyangku*. Laporan penelitian Balai Pelestarian Nilai Budaya Bandung, tidak diterbitkan.

Badan Perencanaan Pembangunan Nasional (Bappenas). (2013) *Masyarakat Adat di Indonesia: Menuju Perlindungan Sosial yang Inklusif*. Jakarta: Bappenas.

Desa Adat Bukaregha. (2014) Proposal Program Revitalisasi Desa Adat Bukaregha, tidak diterbitkan.

Desa Adat Dukuh Ciroyom (2014) Proposal Program Revitalisasi Desa Adat Dukuh Ciroyom, tidak diterbitkan.

Desa Adat Dukuh Ciroyom (2014b) Laporan Pelaksanaan Program Revitalisasi Desa Adat di Desa Adat Dukuh Ciroyom, tidak diterbitkan.

Desa Adat Panjalu (2014) Proposal Program Revitalisasi Desa Adat Panjalu, tidak diterbitkan.

Desa Adat Panjalu (2014b) Laporan Pelaksanaan Program Revitalisasi Desa Adat di Desa Adat Panjalu, tidak diterbitkan.

Haba, J. (2010) 'Realitas Masyarakat Adat Di Indonesia: Sebuah Refleksi', dalam Jurnal Masyarakat & Budaya 12 (2), 255–276.

Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan (Kemendikbud) (2016) *Buku Petunjuk Teknis Revitalisasi Desa Adat*. Jakarta: Direktorat Kepercayaan Terhadap Tuhan YME dan Tradisi Kemendikbud.

Kementerian Pariwisata dan Ekonomi Kreatif (Kemenparekraf) (2011) *Strategi Pemberdayaan Komunitas Adat*. Jakarta: Direktorat Kepercayaan Terhadap Tuhan YME Kemenparekraf. Rosyadi

Twikromo, A. Y. (2008) *The Local Elite and the Appropriation of Modernity: A Case in East Sumba*, *Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius.

United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues (UNPFII). (2004) 'The Concept of Indigenous Peoples', background paper at the Workshop on Data Collection and Disaggregation for Indigenous Peoples, New York, 19-21 January 2004.

Sumber Peraturan dan Undang-Undang:

Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 10 Tahun 2014 tentang Pelestarian Tradisi (Permendikbud tentang Pelestarian Tradisi), diunduh dari http://peraturan.bkpm.go.id/jdih/userfiles/batang/permen_tahun2014_nomor010.pdf pada tanggal 29 Maret 2016.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 6 Tahun 2014 tentang Desa.

Transformasi Pembangunan Pendidikan Gotong Royong Berbasis Potensi Lingkungan: Pendekatan Sosio-budaya

Umi Salamah
IKIP Budi Utomo Malang
yumasumi1908@gmail.com

Abstrak

Tanpa disadari sesungguhnya konsep pembangunan pendidikan yang selama ini diterapkan bias dengan cara pandang kapitalis, karena diukur berdasarkan indikator-indikator kebudayaan Barat.Sosial-budaya masyarakat Indonesia tidak dipandang penting, bahkan cenderung diabaikan. Akibatnya, pendidikan di Indonesia menjadi tidak berkarakter Indonesia. Padahal ruh dari pendidikan sejatinya kebudayaan bangsa sendiri yang terejawantahkan dalam ideologi Pancasila yang yang disederhanakan menjadi "Gotong Royong", sedangkan potensi masing-masing daerah memiliki kekhasan dan keunggulan yang beragam. Di Indonesia, budaya gotong royong terdapat di seluruh daerah, meski dengan sebutan yang berbeda-beda. Gebrakan kembali kepada karakter Pancasila yang dimotori oleh Bapak Presiden Joko Widodo, merupakan kesemestaan yang wajib dilakukan untuk mengembalikan pendidikan berkarakter Indonesia, sedangkan gerakan pendidikan berbasis potensi lingkungan merupakan keniscayaan yang juga harus dilakukan, agar potensi masing-masing daerah dapat dikenali sejak dini, dan dapat dikembangkan oleh anak bangsa melalui pendidikan. Untuk tujuan tersebut, pembangunan pendidikan harus didekati dan dikembangkan dengan pendekatan sosio-budaya agar seluruh potensi masing-masing daerah dapat berkembang secara optimal tanpa kehilangan kepribadian Indonesia.

Kata kunci: Transformasi pendidikan, pendidikan gotong royong, potensi lingkungan, pendekatan sosio-budaya

Latar Belakang

Sejauh ini, permasalahan pendidikan yang paling mendasar adalah krisis keragaman dan krisis kepribadian yang tidak berkebudayaan Indonesia. Globalisasi telah memaksa dunia untuk mematuhi tuntutannya, sehingga kebudayaan di dunia menjadi seragam, materialisme, dan kebarat-baratan dalam pola berpikir, berperilaku, dan material. (Irawan dan Suparmoko, 2002; Martono, 2008; Sarbaini, 2012).Dalam pandangan ini, pendidikan hanya dilihat sepotong sebagai fenomena ekonomi (sistem pencaharian hidup) yang direduksi menjadi sekedar sistem produksi uang melalui pendidikan.

Pembangunan pendidikan nasional yang bias ke ideologi kapitalis menyebabkan pembangunan sumber daya manusia terfokus pada ekonomi-industri yang menggunakan modal fisik yang diseragamkan dan meniadakan modal sosial budaya. Hal itu justru memunculkan permasalahan seperti merenggangnya sikap budaya gotong-royong dan meningkatnya sikap individualistis. Sikap tersebut mengakibatkan tekanan terhadap penduduk dan sumber daya alam, timbulnya kesenjangan sosial, degradasi lingkungan, serta merenggangnya hubungan sosial yang ada. Padahal, substansi pendidikan adalah kebudayaan, maka pendidikan seharusnya tidak boleh dilepaskan dari sosial budaya suatu negara, bahkan setiap daerah yang memiliki kebudayaan dan lingkungan fisis yang khas dan beragam. Pandangan ini merupakan dampak dari paradigma pembangunan yang lebih banyak difokuskan pada pendekatanekonomi-industri dari ideologi Kapitalis (Suparlan, 2007).

Dalam hal ini, Fukuyama (1999) menyatakan bahwa sistem sosio budaya sebagai modal memegang peranan yang sangat penting dalam memfungsikan dan memperkuat kehidupan masyarakat modern. Di dalamnya merupakan komponen kultural bagi kehidupan masyarakat modern. Berbagai permasalahan dan penyimpangan yang terjadi di berbagai negara, determinan utamanya adalah kerdilnya modal sosial budaya yang tumbuh di tengah masyarakat. Modal sosial budaya yang lemah akan meredupkan semangat gotong-royong, memperparah kemiskinan, meningkatkan pengangguran, kriminalitas, dan menghalangi setiap upaya untuk meningkatkan kesejahteraan penduduk.

Dalam konsep tersebut, pendidikan Indonesia dipandang sebagai modal sosial budaya yang selama ini masih diposisikan sebagai objek eksploitasi para pemilik modal "fisik'. Padahal sesungguhnya modal sosial budaya harus memposisikan pendidikan sebagai subjek yang mandiri. Dengan begitu, pendidikan akan berkontribusi dalam menghasilkan sistem dan produk pendidikan yang maju dan berkarakter Indonesia. Sehubungan dengan itu, pembangunan pendidikan perlu dipandang secara bijak sesuai dengan ideologi Pancasila, karena pendidikandi Indonesia memiliki karakteristik sendiri yang khas, bersifat mandiri, dan gotong-royong.

Sistem sosial budaya tumbuh dan berkembang dari masa ke masa dan tersebar di berbagai etnik merupakan sumber data berlimpah untuk mencari dan menemukan nilai-nilai kegotongroyongan. Oleh karena itulah, Presiden Soekarno menyederhanakan Pancasila menjadi gotong-royong. Dengan begitu, nilai-nilai kegotongroyongan yang terkandung dalam sosio-budaya pendidikan merupakan bahan penting untuk memformulasikan nilai-nilai Pancasila di dalam pendidikan.

Sehubungan dengan itu, menjadi penting untuk mengeksplorasi dan mengidentifikasi nilai-nilai gotong royong dari berbagai etnik untuk mendapatkan gambaran mengenai nilai-nilai pokok beserta varian-variannya. Perlu pula ditelaah kemungkinan bahwa varian-varian itu terjadi lantaran adaptasinilai pokok terhadap kondisi fisis-alamiah dan sosiso-kultural spesifik di masing-masing daerah etnik.Dengan demikian akan tergambar peta nilai kegotongroyongan darimasing-masing etnik.

Pada tahap selanjutnya, nilai-nilai kegotongroyongan pada masing-masing masyarakat etnik sangat penting untuk dikonservasi dengan caradilindungi,dirawat dan dikuatkan keberadaannya melalui pendidikan.Perlindungan dilakukan dalam bentuk kebijakan dan peraturan perundang-undangan. Perawatan nilai kegotongroyongan ditanamkan sebagai kebiasaan dalam dunia pendidikan kita, agar menjadi pola tingkah laku sosial dan budaya peserta didik. Adapun penguatan dilakukan dengan meningkatkan dan mengembangkan kebiasaan gotong-royong yang ada sesuai dengan masalah kini, seperti membangun jaringan usaha, jaringan budaya, jaringan sosial, sehingga akan diperoleh sikap mandiri, tangguh, dan sesuai dengan perkembangan zaman dan teknologi.

Pada tahap fungsionalisasi, nilai gotong royong dengan varian dari beragam etnik dijadikan sebagai bahan untuk penyusunan model dan rencana strategis dalam pembangunan pendidikan di Indonesia yang berbasis gotong-royong sesuai dengan potensi yang dimiliki oleh masing-masing daerah. Selanjutnya model dan rencana strategis yang diformulasikan dapat diterapkan pada pembangunan di bidang lainnya.Sehubungan dengan itu, pembangunan pendidikan gotong royong berbasis potensi lingkungan dengan pendekatan sosio budaya dapat mengembalikan posisipeserta didik sebagai subjek yang mandiri dengan cara pandang masa kini.Oleh karena itu, dalam makalah

ini dibahas dua hal (1) esensi gotong royong dalam penyelenggaraan pendidikan (2) esensi *desa mawa cara negara mawa tata* dalam pendidikan berbasis lingkungan fisis dan sosio budaya.

Esensi Gotong Royong dalam Penyelenggaraan Pendidikan di Indonesia

Gotong royong sesungguhnya merupakan tata nilai yang universal, dalam arti didapati di mana pun dan kapan pun di hampir seluruh penjuru dunia. Di Indonesia, gotong royong terdapat di seluruh daerah, meski dengan sebutan yang berbeda-beda, misalnya di Maluku dinamai *Masohi* dan *Pela Gandong*, di Bali dinamai *Ngayah*, di Menado dinamani *Mapalus*, di Aceh dinamai *Sara Ine*, di Minangkabau dinamai *Tigo Tungku Sejarangan*, dan Kalimantan Barat dinamai *Kepala Paret*.

Istilah gotong royong dalam Bahasa Indonesia, diserap dari dua kata dalam Bahasa Jawa, yaitu gotong dan royong. *Gotong* bermakna mengangkat, sedangkan *royong* bermakna bersama-sama. Tersirat dalam istilah gotong royong itu, kendati yang diangkat berat namun jika dilakukan bersama-sama maka akan terasa ringan. Demikianlah pentingnya kebersamaan dalam konsep gotong royong.

Pada awalnya, pendidikandi Indonesia dimaknai sebagai proses pembudayaan yakni suatu usaha memberikan nilai-nilai luhur kepada generasi baru dalam masyarakat yang tidak hanya bersifat pemeliharaan tetapi juga memajukan serta memperkembangkan kebudayaan menuju ke arah keluhuran hidup kemanusiaan (Rencana Pelajaran 1947 oleh Ki Hadjar Dewantoro). Sehubungan dengan itu, untuk mewujudkan pendidikan yang maju dan berkarakter Indonesia, pendidikan harus berisi kebudayaan, sedangkan inti kebudayaan bangsa Indonesia telah dirumuskan oleh *Founding Father*, yaitu Pancasila. Untuk menyederhakan isi dari Pancasila, Soekarno menawarkan Trisila yang kemudian disederhanakan lagi menjadi Ekasila, yaitu gotong royong. Jadi Gotong Royong, didalamnya mengandung unsur-unsur dan makna yang sama dengan Pancasila. Penyederhanaan Pancasila menjadi gotong royong itu bertujuan agar inti kebudayaan bangsa ini lebih mudah dipahami oleh seluruh masyarakat Indonesia, dan agar tujuan revolusi untuk Indonesia dapattercapai, yaitu Indonesia dapat berdikari, yang dikenal dengan trisakti (berdaulat di bidang politik, mandiri di bidang ekonomi, dan berkepribadian dalam kebudayaan).

Mengacu pada pemikiran Ki Hadjar Dewantoro di atas, penyelenggaraan pendidikan itu mesti bersifat kolektif dengan sistem among, karena kegiatan mendidik dibutuhkan kerja sama dan tanggung jawab bersama (Gotong royong) antara sekolah, orang tua, pelaku usaha, pelaku budaya, dan pemangku jabatan terkait. Sistem among yang diterapkan dalam konsep pendidikan tidak hanya pada pelaksanaan di sekolah tetapi juga penyelenggaraan pendidikan dalam masyarakat dan keluarga. Oleh karena itu, kesadaran gotong royong harus dibangkitkan dalam seluruh elemen masyarakat, baik di sekolah, di masyarakat, maupun di keluarga.

Walaupun gotong royong ada di berbagai penjuru Nusantara dengan prinsip yang sama, namun penerapannya di masing-masing etnis dan lokalitas geografis mengalami penyesuaian dengan konteks setempat, sehingga dimungkinkan terdapat varian-varian pada detil pelaksa-naannya. Penyesuaian tersebut dimaksudkan agar formulasi bentuk gotong royong itu menjadi tepatguna dengan lingkungan fisis alamiah dan sosial budayanya.

Implementasinya dalam pendidikan adalah tanggung jawab terhadap keberhasilan pendidikan merupakan tanggung jawab bersama, tidak hanya dibebankan kepada guru, karena

mendidik memang merupakan kerja kolektif. Untuk itu, esensi gotong royong dalam pendidikan di Indonesia adalah kebersamaan dan ketepatgunaan dalam mengelola pendidikan sejak masa pra sekolah hingga perguruan tinggisecara kolektif dan bergotong royong dari para pelaku pendidikan, pemerintah setempat, tokoh masyarakat, pelaku usaha, pelaku budaya, dan orang tuamerupakan keniscayaan yang harus dilaksanakan. Pemangku jabatan masing-masing daerah sebagai mediator antara sekolah dengan lingkungan (seperti: pelaku usaha, pelaku seni-budaya, pelaku industri kreatif), harus ditingkatkan perannya. Para pelaku usaha, pelaku budaya, instansi-instansi, dibangkitkan kesadarannya untuk terbiasa terlibat bertanggung jawab atas keberhasilan dalam proses mendidik, sedangkan guru sebagai ujung tombak pelaku pendidikan harus lebih proaktif, kreatif, dan inovatif untuk merancang pendidikan yang berkarakter gotong royong sesuai dengan nilai-nilai Pancasila dengan suasana yang menyenangkan dan melindungi (dengan sistem among adaptasi konsep Ki Hadjar Dewantoro). Dengan demikian, pendidikan dapat membekali karakter yang ber-Pancasila yang kuat, menghasilkan lulusan yang ceria, penuh semangat, berdedikasi tinggi, berdaya saing, dan peka terhadap masalah sosial, budaya, bangsa, dan negara..

Kebutuhan penanganan secara kolektif tidak dapat dipisahkan dari rangkaian aktivitas pembelajaran secara bertahap dan berkelanjutan dalam proses mendidik sejak masa pendidikan usia dini (PAUD) hingga perguruan tinggi. Menyadari akan sifat pendidikan yang kolektiftersebut, maka penanganan bersama merupakan Kata kunci. Dengan perkataan lain, gotong royong menjadi formula tepat bagi proses mendidik yang berkemajuan, berkelanjutan, dan berkarakter Pancasila. Sistem among juga tidak hanya diterapkan di sekolah tetapi juga dalam pendidikan keluarga dan masyarakat. Oleh karena itu, tauladan dari keluarga, masyarakat, dan guru akan menjadi cermin yang baik peserta didik. Untuk itu, perlu diformulasikan desain kegotongroyongan dalam penyelenggaraan pendidikan, agar pendidikan dapat berlangsung dengan mudah dan biaya murah.

Esensi *Desa Mawa Cara Negara Mawa Tata*dalam Pendidikan Berbasis Lingkungan Fisis dan Sosio Budaya

Keragaman dan kebersamaan adalah ruh dari kebudayaan bangsa Indonesia sejak masih menjadi bangsa Nusantara, sedangkan penyeragaman dan indoktrinasi dalam bentuk apa pun tidak cocok bahkan bertentangan dengan ruh kebudayaan bangsa Indonesia yang beragam. Keberagaman tidak hanya dilihat dalam konteks SARA, tetapi juga keberagaman potensi lingkungan fisis dan sosiobudaya. Dengan begitu, sangat naif, jika arsitek pendidikan di Indonesia, masih mendesain kurikulum dan penyelenggaraan pendidikan yang diseragamkan.

Fakta sejarah telah mencatat bahwa penyelenggaraan pendidikan dengan penyeragaman dan indoktrinasi telah terbukti menghasilkan pengangguran terdidik yang tidak adaptif terhadap dunia kerja dan tidak peka terhadap masalah sosial dan potensi lingkungan. Mereka hanya siap menjadi pegawai yang tunduk dan patuh menjalankan perintah atasan tanpa mampu mengenal dan peduli terhadap lingkungan fisis dan sosio budayanya. Akibatnya *output* pendidikan menjadi gagap terhadap dunia kerja di lingkungan fisisnya, kehilangan kepribadian budayanya, dan selanjutnya menjadi rendah rasa nasionalismenya.

Di masa kejayaan Raja Erlangga dan Hayam Wuruk, leluhur pemerintahan kerajaan Nusantara telah menerapkan konsep "*Desa mawa cara, negara mawa tata*" yang artinya menyadari dan mengakomodasi bahwa setiap daerah itu memiliki lingkungan fisis dan sosio budaya yang

berbeda-beda, yang harus dilindungi, diatur, dan dikembangkanmasing-masing potensi daerahnya, dengan cara menguatkan tata adat lokal/daerah. Adapun negara memiliki aturan untuk mengatur kebersamaan dan kesalingterikatan antardaerah dalam membangun negara. Dengan cara tersebut, masing-masing daerah dapat berkembang secara optimal, makmur dan sejahtera, sehingga negara berjaya (Kitab Arjuna Wiwaha dan Negara Kertagama).

Dalam perspektif pendidikan, Ki Hadjar Dewantara memandang bahwa pendidikan tidak dapat dilepaskan dari aspek sosial dan kultural (Alwasilah dkk.,2009 dan Kartadinata, 2010). Lebih lanjut Alwasilah dkk (2009) menjelaskan bahwa pendidikan bersifat deliberatif dalam arti masyarakat mentransmisikan dan mengabadikan gagasan kehidupan yang baik yang berasal dari kepercayaan masyarakat yang fundamental mengenai hakikat dunia, pengetahuan, dan tata nilai. Oleh karena itu, diperlukan reorientasi landasan ilmiah mengenai pendidikan yang mengindahkan nilai-nilai kemanusiaan dan keberagaman, sebagai landasan budaya pendidikan--sesuatu yang selama ini luput dari perhatian disebabkan oleh kencangnya arus globalisasi tanpa filter yang kuat dari kebudayaan sendiri. Keutamaan pendidikan hendaknya jangan sampai tereduksi menjadi hal-hal yang superficial, sebagaimana terjadi pada rezim penyeragaman, sehingga mengabaikan tujuan luhur dari pendidikan itu sendiri, yaitu pendidikan yang membudayakan dan memanusiakan (Suratno, 2010).

Berdasarkan analisis terhadap dimensi budaya dan pendidikan, Alwasilah dkk. (2009; Suratno,2010) memandang Etnopedagogi sebagai praktik pendidikan berbasis kearifan lokal dalam berbagai ranah serta menekankan pengetahuan atau kearifan lokal sebagai sumber inovasi dan keterampilan yang dapat diberdayakan demi kesejahteraan masyarakat, yakni kearifan lokal tersebut terkait dengan bagaimana pengetahuan dihasilkan, disimpan, diterapkan, dikelola dan diwariskan.

Menarik apa yang dikemukakan oleh Suratno (2010) tentang upayanya untuk memposisikan etnopedagogi secara lebih strategis, pertama, etnopedagogi dapat berperan dalam pendidikan berbasis nilai budaya bagi pengajaran dan pembelajaran dalam konteks*teaching as cultural activity* (Stigler & Hiebert, 1999) dan *the culture of teaching*. Di sisi lain, etnopedagogi berperan dalam menciptakan secara berantai kader-kader yang memiliki kecerdasan kultural dan konteks pendidikan.

Etnopedagogi sebagai praktik pendidikan berbasis kearifan lokal nampaknya sejalan dengan temuan Alexander (2000, dalam Suratno, 2010) yang menunjukkan terdapat hubungan yang erat antara pedagogi dengan kehidupan sosial budaya masyarakatnya. Hal demikian juga sejalan dengan pandangan Bernstein (Bernstein & Solomon, 1999, dalam Suratno, 2010) yang menyatakan ‘‘*How a society selects, classifies, distributes, transmits and evaluates the educational knowledge it considers to be public, reflects both the distribution of power and principles of social control*”.

Oleh karena diperlukan tindakan untuk mengangkat kembali nilai-nilai kearifan lokal sebagai sumber inovasi dalam bidang pendidikan berbasis budaya masyarakat lokal, dengan cara melakukan pemberdayaan melalui adaptasi pengetahuan lokal, termasuk reinterpretasi nilai-nilai kearifan lokal, dan revitalisasinya sesuai dengan potensi lingkungan fisis sesuai dengan masalah kekinian.

Mengacu pada pendapat Ki Hadjar Dewantara dan inti kebudayaan bangsa Indonesia, bahwa pendidikan tidak dapat dilepaskan dari potensi lingkungan fisis dan sosiobudaya. Oleh

karena itu *managemen* pendidikan berbasis gotong royong dari pusat hingga daerah didesain sesuai dengan potensi lingkungan fisis dan sosiobudaya masing-masing daerah.Dengan begitu implementasinya dalam pendidikan harus memperhatikan varian keberagaman potensi tersebut. Hal itu berarti, pendidikan tidak hanya didesain untuk memajukan dan membentuk manusia yang berbudi pekerti, berpikiran pintar, cerdas, bertubuh sehat, namun juga harus mampu membekali kecakapan hidup untuk mengolah potensi daerahnya masing-masing (Dewantara, 1954, 1962). Dengan cara tersebut, pendidikan akan menghasilkan sumber daya manusia yang berkarakter gotong royong, tangguh, dan mandiri dalam berkontribusi dalam pembangunan ekonomi yang mandiri, politik yang berdaulat, dan berkepribadian dalam berkebudayaan Indonesia.

Penutup

Kembali kepada konsep pendidikan sebagai proses pembudayaan yakni suatu usaha memberikan nilai-nilai luhur kepada generasi baru dalam masyarakat yang bersifat memelihara, memajukan, serta mengembangkan kebudayaan menuju ke arah keluhuran hidup kemanusiaan, maka kembali kepada karakter Pancasila (gotong royong), merupakan kesemestaan yang wajib dilakukan untuk mengembalikan pendidikan berkarakter Indonesia, sedangkan gerakan pendidikan berbasis potensi lingkungan merupakan keniscayaan yang juga harus dilakukan, agar potensi masing-masing daerah dapat dikenali sejak dini, dan dapat dikembangkan oleh anak bangsa melalui pendidikan. Untuk tujuan tersebut, pembangunan pendidikan harus didekati dan dikembangkan dengan pendekatan sosio-budaya agar seluruh potensi masing-masing daerah dapat berkembang secara optimal tanpa kehilangan kepribadian Indonesia. secara optimal tanpa kehilangan kepribadian Indonesia. Untuk tujuan tersebut, penting dilakukan untuk menyediakan *database* pengetahuan nilai-nilai gotong royong di masing-masing etnis/daerah, memelihara dan menguatkan nilai-nilai tersebut dalam implementasi penyelenggaraan pendidikan sebagai tanggung jawab bersama antar elemen masyarakat, serta menggunakannya dalam menggali, mengenali,dan menggembangkan potensi lingkungan fisis dan sosio budaya masing-masing daerah. Dengan cara tersebut, maka akan dihasilkan *output* pendidikan yang handal, peka terhadap masalah sosial, lingkungan fisis, dan seni budaya, serta berkepribadian Indonesia. Sehubungan dengan itu, diperlukan formulasi pendidikan yang berbasis gotong royong dan keragaman potensi lingkungan dan sosio-budaya masing-masing daerah.

Pustaka

Alexander, R. (2000). *Culture and Pedagogy*: International Comparisons in Primary Education. London: Blackwell

Alwasilah, A. C., Suryadi, K., Tri Karyono. (2009). *Etnopedagogi: Landasan Praktek Pendidikan dan Pendidikan Guru*. Bandung: Kiblat Buku Utama.

Ayatrohaedi.(1986). *Kepribadian Budaya Bangsa (Local Genius*). Jakarta: Pustaka Pelajar.

Anan-Nur.(2010). *Membangun Pendidikan Indonesia dengan Kembali pada Kearifan Lokal*. Online.http://anan-nur.blogspot.co.id/2010/08/membangun-pendidikan-indonesi-dengan.html.Sabtu, 07 Agustus 2010. Unduh. 11 Nopember 2015.

Bernstein, B., Solomon, J.(1999). *Pedagogy, identity and the construction of a theory of symbolic control: Basil Berstein questioned by Joseph Solomon. British Journal of Sociology of Education*. June 1999; 20: 2.

E.Tiezzi, N.Marchettini, & M.Rosini. (2012). *Extending the Environmental Wisdom beyond the Local Scenario: Ecodynamic Analysis and the Learning Community*. Online.http://library.witpress.com/pages/ paperinfo.asp. Unduh. 11 November 2015.

Kartadinata, S. (2010). *Etnopedagogik: Sebuah Resureksi Ilmu Pendidikan (pedagogik). Makalah disajikan pada 2nd International Seminar 2010 'Practice Pedagogic in Global Education Perspective'*. PGSD UPI, Bandung, 17 May, 2010.

Kartawinata, Ade.M.(2011*). Merentas Kearifan Lokal Di Tengah Modernisasi dan Tantangan Pelestarian, dalam Nasruddin (2011). Kearifan Lokal Di Tengah Modernisasi*. Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Kebudayaan Badan Pengembangan Sumber Daya Kebudayaan dan Pariwisata Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata Republik Indonesia.

Koentjaraningrat. (1987). Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan. Jakarta: Gramedia.

Lubis, Mochtar.(2012). *Transformasi Budaya untuk Masa Depan*. Jakarta: Gunung Agung

Purwanto, Semiarto Aji.(2014). Revolusi Mental sebagai Strategi Kebudayaan, Bunga Rampai Seminar Nasional Kebudayaan 2014. Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Kebudayaan Kemendikbud.

Rosidi, A. (2011). Kearifan Lokal dalam Perspektif Budaya Sunda. Bandung: Kiblat Buku Utama

Sarbaini, (2012). Pendidikan Karakter WASAKA (Waja Sampai Kaputing) UNLAM. Banjarmasin; UPT MKU (MPK-MBB) UNLAM.

Subroto, Ph, 1985. *Sistem Pendidikan Tradisional Pada Masyarakat Jawa, Tinjauan Secara Arkeologis dan Etnografis*.Yogyakarta.

Suparlan, P. 1966. *Kebudayaan dan Pembangunan*. Dialog, No.21, Th.11. September.PEMDA DIY

Suratno, Tatang. (2010). *Memaknai Etnopedagogi sebagai Landasan Pendidikan Guru di Universitas Pendidikan Indonesia*. Bandung: Proceedings of The 4th International Conference on Teacher Education; Join Conference UPI & UPSI Bandung, Indonesia, 8-10 November 2010.

Wuryantoro, Edhie. 1977. Catatan Tentang Data Pendidikan di dalam Prasasti, *Majalah Arkeologi*th I no 1.*Masyarakat Terhadap Lingkungan Di DIY*.Yogyakarta. PEMDA DIY

Yunus, Rasid. (2014). *Nilai-Nilai Kearifan Lokal (Local Genius) Sebagai Penguat Karakter Bangsa: Studi Empiris tentang Huyula*. Yogyakarta: Deepublish

Refleksi terhadap Gerakan Literasi Nasional: Suatu Kajian Kritis Antropologi Pembangunan

Siti Khoirnafiya
Mahasiswa Antropologi Program Pascasarjana Universitas Indonesia
Email: irna.antropolog@gmail.com

Abstrak

Trend gerakan yang bersifat nasional adalah sebuah niat baik dalam kepengaturan. Seperti Li mengacu pada pemikiran Faucault dengan gagasan *govermentality* mengatakan bahwa kehendak tersebut bukanlah arwah gaib tetapi ia sangat kuat untuk bertahan. Mirip dengan sebuah hegemoni ala Gramcy, kepengaturan, yaitu upaya untuk mengarahkan perilaku manusia dengan serangkaian cara yang telah dikalkulasi sedemikian rupa. Kepengaturan berbeda dengan pendisiplinan karena bersifat persuasif untuk mendapatkan persetujuan masyarakat bukan peningkatan pengawasan ketat dan kurungan (penjara). Kepengaturan inilah alasan dan rasionalitas untuk mengambil posisi wali dalam pengambilan kebijakan. Kehendak untuk memperbaiki masyarakat dalam wacana persuasif Gerakan Literasi Nasional (GLN) yang sedang digagas pemerintah bukan serta merta tanpa tujuan. GLN melalui Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan mempertimbangkan tujuan nasional dalam kaitan dengan posisi negara untuk mengambil peran pada kompetisi masyarakat global. Kajian kepustakaan yang penulis gunakan, merupakan kajian terhadap hasil berbagai rujukan dengan tema serupa. Dengan kajian kritis Antropologi Pembangunan, kita diajak untuk menyumbangkan pemikiran dan merefleksikan diri terkait dengan isu hasil dari kepengaturan ini. Refleksi dari sebuah analisis wacana menjadi penting untuk sebuah pemahaman pembangunan kehidupan masyarakat saat ini dan upaya melakukan perbaikan dari sebuah pra-solusi implementasi sebuah kebijakan, khususnya dalam GLN.

Kata kunci: refleksi; antropologi pembangunan; GLN

Pendahuluan

Gerakan bersifat nasional sepertinya menjadi *trend*[88] yang digunakan khususnya dalam kebijakan pemerintah dalam upaya pembangunan dengan program-programnya, trend yang tak kalah dengan dari kata pemberdayaan. Jika kita merujuk pada mbah google, kita akan menemukan banyak program dengan gerakan nasional. [89]Namun, Gerakan Literasi Nasional selanjutnya ditulis GLN semoga bukanlah langkah *'latah'* yang diambil negara atas nama masyarakat tetapi sebuah niat baik kepengaturan seperti yang digambarkan oleh Tania Muray Li dalam judul bukunya "Kehendak untuk Memperbaiki (The Will to Improve).

Dengan dasar kepengaturan tersebut maka pemerintah adalah salah satu wali dan agen pembangunan, selain lembaga donor internasional serta segala macam Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM). Niat baik wali untuk meningkatkan kemampuan masyarakat dan mengarahkannya. Wali yang ingin mengubah dunia jadi lebih baik dibanding sebelumnya. Niat baik untuk kepentingan orang banyak. Wali yang menstrukturkan medan untuk langkah-langkah yang

[88] Dalam KBBI kata trend atau tren artinya bergaya mutakhir atau modern.
[89] Gerakan nasional dengan pencarian google, misalnya Gerakan Nasional Anti Narkoba (Granat), Gerakan Nasional 1000 Startup Digital, Gerakan Nasional Revolusi Mental, Gerakan Nasional Pemberantasan Korupsi, Gerakan Nasional Mencegah Terorisme, Gerakan Nasional Muslimah Membangun, Gerakan Nasional Non Tunai, Gerakan Nasional Ayo Olahraga, Gerakan Nasional Kampung Iklim, Gerakan Nasional Peduli Obat dan Pangan Aman, Gerakan Nasional Kedaulatan Energi, Gerakan Nasional Sadar Gizi, dan Gerakan Nasional Anti Miras.

mungkin dijalankan. Sebagai wali yang bermaksud mengembangkan proses-proses yang bermanfaat dan mengurangi hal-hal yang mudarat. Mereka dapat bertindak pada tingkat masyarakat secara keseluruhan atau pula pada kelompok-kelompok yang dipilah berdasarkan jender, tempat tinggal, umur, pendapatan, atau etnis (Li, 2012:10-11).[90] Kehendak untuk memperbaiki masyarakat dalam hal ini GLN yang sedang digagas pemerintah bukan serta merta tanpa tujuan. GLN melalui Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan mempertimbangkan tujuan nasional meskipun terkait dengan posisi negara untuk mengambil peran dalam masyarakat global dalam rangka kompetisi dan tantangan global. GLN sebagai wadah koordinasi bagi semua unit utama dalam menentukan arah dan kesatuan gerak bidang literasi dengan sasaran sekolah, masyarakat, dan keluarga untuk memberikan dampak massif dan komprehensif.

GLN seperti yang dituliskan di media misalnya liputan6.com (ditulis Hotnida Novita Sary, 24 Nov 2016, 16:23 WIB) digagas dengan memperhatikan dari hasil survey *Programme International for Student Assessment* (PISA) 2015 pada 2012, peringkat ke-64 dari 65 negara. Program PISA berasal dari sebuah Organisasi untuk Kerja Sama dan Pembangunan Ekonomi (*Organization for Economic Co-operation and Development*—OECD). Selanjutnya pada 6 Desember 2016, posisi Indonesia mengalami peningkatan yang signifikan, yaitu berada pada peringkat ke-64 dari 76 negara dari sebelumnya. Survei tersebut dijadikan ukuran kompetensi literasi di bidang sains, matematika, dan membaca dari negara-negara peserta survei, termasuk Indonesia. Indonesia sendiri diharapkan dapat memanfaatkan hasil survei untuk meningkatkan mutu pendidikan melalui program literasi. Survei lainnya juga dari BPS, 90,27 persen anak usia sekolah suka menonton televisi, sedangkan hanya 18,94 persen yang suka membaca. Selain itu, dari hasil penelitian yang didapat, indeks membaca masyarakat Indonesia 0,001. Artinya, dari 1.000 orang Indonesia, hanya satu yang suka membaca.

Meskipun survei dapat menjadi sebuah indikator, tetapi dalam hal ini, penulis khawatir jika survei dijadikan satu-satu landasan berpikir tanpa memperhatikan aspek kualitatif. Seperti halnya pendekatan kualitatif, ini juga dapat dianggap absah dalam rangka pemetaan dengan memperhatikan pengalaman orang-orang, mengkonseptualisasikan, dan memahami berbagai hal di sekitar mereka (Diehm, Rae-Anne dan Mandy Lupton, 2012). Salah satu kontribusi menumbuhkan pribadi yang mau berbagi (ilmu) dengan yang lain dan belajar dengan mempelajari sebuah proses.

Tulisan ini bukanlah wacana tunggal yang dogmatis, tetapi wacana diskusi dan bahan perenungan (refleksi). Refleksi menjadi penting dalam banyak hal karena membantu meningkatkan kesadaran diri akan dunia sekitarnya. Philip Carl Salzman (2002) mengatakan bahwa nilai

[90] Dari pemikiran Faucault yang menginspirasi Li diuraikan bahwa untuk memperbaiki kehidupan masyarakat memerlukan sebuah *rasionalitas* khas kepengaturan, yaitu upaya merumuskan jalan paling tepat untuk menata kehidupan manusia dalam rangkai mencapai bukan satu tujuan dogmatik, melainkan serangkaian hasil yang spesifik yang diraih melalui taktik multibentuk dengan sebuah kalkulasi. Namun, berdasarkan temuan penelitian Li pada masyarakat di Sulawesi Tengah nampaknya kita diingatkan untuk memahami permasalahan jangka panjang yang muncul dari hasil kepengaturan tersebut. Seperti pandangan dari Pujo Semedi bahwa ada jarak yang sangat lebar antara apa yang diniatkan dan apa yang kemudian benar terjadi. Upaya perbaikan kehidupan rakyat di Indonesia sejak masa kolonial hingga reformasi yang dijalankan pemerintah, gereja, lembaga konservasi lingkungan, lembaga swadaya masyarakat, dan Bank Dunia jika dikaitkan dengan tawaran Li maka memberikan kesadaran pahit bagaimana niat baik yang tulus serta rencana hebat untuk memakmurkan kehidupan orang banyak bukanlah jaminan kemakmuran akan terwujud dan bahkan dapat menyebabkan kesengsaraan berkepanjangan. Hal tersebut karena dalam praktiknya seringkali terdapat benturan berbagai ragam wali yang bukan entitas tunggal. Hal ini akibat dari paradox inheren dari teknikalisasi permasalahan dalam proses pembangunan, yang mereduksi kehidupan masyarakat yang kompleks menjadi diagram sistemik di mana seolah-olah semua unsur dan hubungan di dalamnya dapat dikendalikan (Semedi dalam Li, 2012: v-viii).

refleksivitas secara luas ini telah diterima dalam dunia antropologi sejak tahun 1990-an yang berperan dalam pembangunan teoritis dan pekerjaan etnografi. Tiap orang bersepakat bahwa konsep tersebut adalah konsep yang baik karena kita dapat belajar dengan pemikiran kita sendiri sebuah arti dasar dari kata reflexivity dalam Oxford English Dictionary, kemampuan untuk membungkuk kembali‖ (*capable of bending back*). Konsep yang dikembangkan oleh psikolog sosial yaitu George Herbert Mead sebagai kondisi yang sangat esensial dalam pembangunan sosial dan Bob Scholte dengan pemahaman pembanding tentang kontribusi orang lain terhadap kesadaran diri dan pemahaman diri akan memungkinkan terjadinya pemahaman semaksimal mungkin. Basis kesadaran intersubjektivitas yang berisi refleksi ini penting agar kita mampu berempati atau *immersion*. Dalam refleksi tentang GLN kita perlu mempertimbangkan tema literasi budaya dan pokok kajian dalam antropologi pembangunan. Refleksi ini memberikan sumbang pikiran untuk mewacanakan persoalan-persoalan yang muncul dari sebuah kebijakan dan peluang yang memungkinkan untuk implementasinya, serta upaya pencarian solusi dari persoalan dan peluang. Dalam kesempatan ini, penulis memandang bahwa persoalan mendasar dari GLN sebagai kebijakan terpusat adalah terkait dengan persoalan konsep dan batasan keluasan dari kebijakan ini. Oleh sebab itu, peluangnya adalah kemampuannya untuk merekontekstualisasikan kompleksitas maknanya yang dibangun bersama dengan sebuah kepercayaan (trust) masyarakat terhadap profesionalisme pemerintah sebagai penggagas. Dengan demikian, hubugan wali dan yang diwalikan terjalan tidak berjarak-timpang.

Posisi Antropologi dalam Pembangunan

Dengan kajian studi kritis antropologi pembangunan kita akan berpikir lebih matang tentang pilihan kita dengan memperhatikan makna dari pembangunan itu sendiri yang tak terlepas dari kata P/politik. Pada bagian ini penulis tidak ingin mempersoalkan posisi *applied anthropology* atau *development anthropology* versus *anthropology of development*. Keduanya mempunyai konsekuensi seperti *twin evil* dalam pandangan James Fergusson yang dikritisi oleh David D. Gow (1993) dalam artikelnya yang berjudul "Doubly Damned: Dealing with Power and Praxis in Development Anthropology" tetapi hal ini penting dan perlu memperoleh penjelasan khususnya bagi posisi penulis.

Kritisme terhadap antropologi (antropolog) pembangunan terdiri dari tiga dasar yaitu romantisme, moral, dan intelektual. [91]Namun, sebaliknya Gow mengatakan bahwa antropologi pembangunan harus menantang para akademisi untuk melihat secara jelas dan obyektif apa yang terjadi dengan masyarakat, proses-proses, politik dan institusi dalam settingan dunia saat ini, khususnya terkait masyarakat yang memiliki akses terbatas terhadap sumberdaya sosial, ekonomi, dan politik. Gow menunjukkan hubungan efektif antara antropolog pembangunan dengan kekuasaan dan kedudukan profesi antropolog untuk memperbaiki praktik pembangunan.

[91] Gow menyebutkan bahwa antropolog pembangunan (*development anthropology)* dikritisi oleh para akademisi dan profesional pembangunan yang mengidentifikasi mereka sebagai kelompok kelas kedua di dalam "development community". Mereka sering ditekan untuk berhubungan dengan faktor eksternal, kekuasaan politik, institusional atau ekonomi. Mereka terlihat memiliki kelemahan menghadapi neo-kolonialisme. Seperti yang diungkapkan oleh Escobar, kebanyakan antropolog melihat pembangunan sebagai sesuatu yang sudah seharusnya ada pasca Perang Dunia II, mereka menerima kenyataan pembangunan dan mendistribusikannya bahkan menerima budaya yang diproduksi secara historis oleh pembangunan tanpa penyelidikan yang mendalam.

Antropolog harus ada kesadaran kritis dan apresiasi terhadap substansi dan proses pembangunan dengan riset yang baik, untuk memproduksi material teori atau merumuskan sebuah kebijakan, atau bahkan kedua-duanya. Antropolog lah yang memiliki *the willingness*, Antropolog pembangunan sangat potensial untuk mempengaruhi kebijakan berdasarkan riset dan apresiasi kriti kontruktifnya, dikombinasikan dengan pemegang otoritas dan legitimasi pembangunan. Ini artinya antropolog terlibat langsung dalam pembangunan.

Ketegangan hubungan antara dua sisi antropologi tersebut memerlukan pemahaman yang panjang, yaitu antropologi akademis dan antropologi pembangunan. Perjuangan antropolog yang tanamkan antara pemikiran dan moralitas merupakan pergulatan perasaan dari antropolog. Gow (2002) dalam Evil Twin or Moral Narrative? Human Organization berargumen bahwa kata *evil* tidak dapat dianggap 'remeh' karena bahwa meninggalkan pembangunan, antropolog secara moral maka antropolog 'dikutuk' dianggap tidak mampu atau gagal berperan memperbaiki kondisi. Gow berpendapat bahwa antropologi pembangunan dapat dilihat sebagai sebuah proyek yang memberikan narasi moral, terhadap keterlibatan antropolog pada permasalahan etik yang mempedulikan nasib orang lain. Gow menjelaskan pandangan antropologi tentang *evil* tersebut memberi pesan bagi antropologi pembangunan untuk benar-benar berkontribusi secara efektif ketika mempelajari makna pembangunan. Antropolog mempunyai tanggung jawab untuk memenuhi kewajiban moral untuk generasi sekarang dan masa depan dan memiliki komitmen sebagai saksi dari kondisi manusia atau praktisi dari kepedulian dan tidak serta merta hanya membicarakan tentang kebenaran dari penguasa, tetapi mau untuk terlibat, bersikap, bersama-sama dengan 'korban kekuasaan', itu yang dimaksud "moral narrative". Gow memberikan pencerahan kontribusi antropolog dalam pembangunan, menyampaikan ide-idenya sebagai bagian dari perjuangan ide masyarakat/lokal. Meskipun posisi ini tidak mudah, ini bagian dari kewajiban moral. Seperti halnya Garder Lewis, antropologi pembangunan ini dianggap dapat menantang asumsi-asumsi kunci menuju ke arah perubahan yang konstruktif dengan pemetaan tema-tema kajiannya.

Refleksi GLN diantara Persoalan dan Peluang

Bagian inti ini penulis sampaikan mengingat beberapa program nasional mengangkat wacana sebuah gerakan. Padahal wacana persuasif dengan menggunakan kata gerakan tidaklah sederhana. Konsep gerakan membutuhkan bentuk pemahaman yang tidak persis sama dan berkelidan dalam definisi gerakan sosial dalam pandangan Marxist yaitu '*collective action'* dan non-Marxist, semisal tokoh Durkhemian dan Weberian ataupun Talcot Person. Namun, melihat niat baik kepengaturan maka kita bisa merujuk dari pandangan dari Charles Tilly (1978) bahwa gerakan sosial dianggap sebagai output dari *'rational choices'* untuk mencapai tujuan pergerakan dan Sidney Tarrow (2011) ditempatkan pada *contentious politics*. Dengan pandangan tersebut maka GLN adalah pilihan yang dianggap rasional untuk beraksi secara bersama-sama mengemban misi pembangunan dalam bidang literasi dengan skala nasional.[92]

[92] Aksi kebersamaan meski memungkinan dinamisasinya tetapi bermakna bukan berkarakter kerumunan (crowd), kerumunan (mob), gosip, rumor, opini publik, dan propaganda jika berada dalam proses terorganisasi yang berkesinambungan. Menurut pandangan penulis, konsep aksi semacam ini adalah mendialogkan konsep interaksi dan reaksi dari tantangan zaman globalisasi.

Dengan pandangan tersebut maka refleksi terhadap kebijakan GLN adalah upaya mendiskusikan persoalan mendasar konsep dan batasan dari kebijakan, mencoba mencari peluang yang memungkinkan dengan memperhatikan beberapa kunci dari teori gerakan (sosial), yaitu bagaimana framing identitas gerakan nasional, aktor dan agen pendukung gerakan termasuk dari segi jender, bentuk resistensi yang mungkin berkembang, dan mobilisasi sumber daya, kemudian dalam proses penggasannya saat ini mencari (pra) solusi untuk implementasinya. Namun, penulis menyadari adanya keterbatasan pribadi sehingga dalam bagian ini akan terbahas beberapa bagian saja.

Kompleksitas dan Konteks Literasi

Literasi berada dalam persoalan yang kompleks dan kontekstual. Kompleksitas dan konteks ini nampak mulai dari istilah dan pendefinisiannya, pengembangan arti, makna, pragmatisme, hubungan dan kuasa, wacana, model, tantangan, dan konsekuensi. Ini mentransformasi pikiran kita untuk memahami bahwa literasi bukan sekedar buku bacaan. Definisi literasi yang hampir tak terbatas yang sering diperluas ke situasi di mana seorang individu bernegosiasi atau berinteraksi dengan lingkungan melalui penggunaan sistem simbolis yang tidak bermakna singular (homogenitas). Faktanya Indonesia terkait dengan sejarah masa lampau yang terus berlanjut hingga masa kini dengan berbagai bentuk tradisi lisan (f*olklore*) sebagai sejarah bangsa yang dibangun dari leluhur sebelum masa kemerdekaan. Folklore saat itu menjadi tradisi di luar sekolah, yaitu keluarga dan komuniti. Literasi dengan perhatian folklor lisan misalnya tentang prosa cerita rakyat lebih dari pengetahuan pesan dari sebuah tradisi dan memerlukan keaktifan menggunakan interpretasi.

Literasi memiliki makna yang sangat beragam. Meskipun demikian, literasi (melek huruf) seringkali diasumsikan berbeda dengan *iliterasi* (buta huruf). Hal ini karena literasi diyakini memiliki konsekuensi kumulatif yang jelas sehingga dipelajari. Namun, proses literasi adalah adalah kondisi sosial dimana formasinya memungkinkan untuk dibentuk dengan sejarah intelektualitas. Pandangan tentang literasi seperti yang selalu tertanam dalam dan didefinisikan oleh keadaan institusional dan praktik budaya. Dengan demikian, mencapai sebuah generalitas tentang literasi seringkali menyulitkan. Namun, kita tetap perlu melakukannya dengan melibatkan teori sosial, konteks, dan proses kelembagaan. Hal ini karena literasi dalam projek sejarah jangka panjang dan konsepsi mereka mempunyai kekuatan penciptaan subjek yang khas mempunyai kekuatan yang luar biasa dalam membangun sebuah peradaban. Literasi dapat digambarkan sebagai perjuangan retoris orang-orang, budaya, dan institusi yang mengkonstruksi makna dan membangun otoritas dalam konteks kehidupan sehari-hari dan perubahan kesejarahan (Duffy, 2003). Narasi dalam sebuah literasi adalah sumber inspirasi penting untuk refleksi kritis karena orang memahami pengalaman mereka tentang orang lain dan dunia dengan membaginya secara sosial. Narasi literasi bisa menjadi tempat dimana penulis mengeksplorasi apa yang oleh Turner disebut *liminal crossings* antar dunia. Narasi literasi menjadi situs terjemahan diri di mana para penulis dapat mengartikulasikan makna dan konsekuensi dari bagian-bagian mereka di antara dunia bahasa (Soliday 1994). Pandangan literasi secara kritis bukanlah hal yang mudah, tetapi sebuah tantangan khususnya globalisasi saat ini, di mana sebuah dominasi ideologi dilawan dengan *counterhegemonic* dan konsep nasionalisme dipertanyakan dengan adanya migrasi kebudayaan.

Sebuah identitas lokal diimajinasikan kembali dengan keterlibatan aspek regional dan global berada dalam "Cosmopolitanisme". Pembangunan literasi menjadi tujuan utama pendidikan untuk pendidikan dan salah satu hal mendasar prasyarat untuk keberhasilan akademis dan partisipasi masyarakat modern (Snow, Burns, & Griffin, 1998).

Literasi menjadi alat untuk mobilitas sosial yang kompleks yang seringkali melintasi batas-batas disiplin. Literasi adalah kombinasi dari bidang sosial, psikologi, linguistik, antropologi, sosiologi, dekografi dalam kebijakan dan praktiknya mulai dari anak-anak hingga orang dewasa. Literasi dipahami dalam banyak konfigurasi budaya yang beragam. Ini ditempatkan dalam aktivitas dan praktik sosial yang tak terhitung banyaknya, setting kelembagaan, agenda politik seperti halnya paradigma penelitian dan perspektif Literasi melibatkan keterlibatan dari pada agen yang mengusung teks utama, wacana, dan cara penginformasian. Dengan pandangan ini maka memperhatikan fungsi teks sebagai ideologi dan hegemoni. Seputar pertanyaan tentang nilai, teks, ideologi, dan wacana mana yang harus dipusatkan; dan tentang bentuk dan arah transformasi sosial yang diinginkan literatur kritis, menurut definisi karya sejarah yang sedang berjalan (Fagan dan Lallement 2000).

Terlepas dengan setuju dan tidaknya konsepsi dari UNESCO, secara pragmatis memberi arti dari kata 'literasi' atau keaksaraan. Literasi tidak lagi dipahami hanya sebagai transformasi individu semata, melainkan transformasi sosial. Rendahnya tingkat literasi diyakini sangat berkorelasi dengan kemiskinan, baik dalam arti ekonomi maupun dalam arti yang lebih luas. Literasi memperkuat kemampuan individu, keluarga, dan masyarakat untuk mengakses kesehatan, pendidikan, serta peluang ekonomi dan politik. Literasi atau keaksaraan didefinsikan sebagai sebagai rangkaian kesatuan dari kemampuan menggunakan kecakapan membaca, menulis, dan berhitung sesuai konteks; yang diperoleh dan dikembangkan melalui proses pembelajaran dan penerapan di sekolah, keluarga, masyarakat dan situasi lainnya yang relevan untuk remaja dan orang dewasa (Oxenham dalam booklet UNESCO yang berjudul "Effective Literacy Programmes: Option for Policy Makers, 2008).

UNESCO mengidentifikasi bahwa setidaknya dalam 3 dekade terakhir, pemahaman akan pengertian literasi telah berkembang meliputi empat bagian. Pertama literasi sebagai suatu rangkaian kecakapan membaca, menulis, dan berbicara; kecakapan berhitung; dan kecakapan dalam mengakses dan menggunakan informasi. Kedua, literasi sebagai praktik sosial yang penerapannya dipengaruhi oleh konteks. Ketiga, literasi sebagai proses pembelajaran di mana kegiatan membaca dan menulis menjadi medium untuk merenungkan, menyelidik, menanyakan, dan mengkritisi ilmu dan gagasan yang dipelajari. Terakhir keempat, literasi sebagai teks yang bervariasi menurut subyek, genre, dan tingkat kompleksitas bahasa (Draft Naskah Peta Jalan GLN Kemdikbud, 2017).

Konsekuensinya ada banyak perbedaan konsep dan definisi dari literasi yang dapat kita temukan, seperti pernyataan dalam kebijakan literasi dari UNESCO. Olson dan Torrance (2009) melihat literasi sebagai aspek esensial dari kondisi mendasar yang tak terpisah dari aspek harapan dan psikologis kehidupan. Dalam perspektif etnografi, kajian praktik literasi di komuniti di mana tulisan digunakan secara spesifik, terkait dengan fungsi lokal. Simpulannya, aspek oral dan literasi terbagi dalam banyak gambaran yang disesuaikan dengan konteks bukan oral versus literal. Ini adalah spektrum lebih luas dari seperangkat praktik sosial. Literasi menjadi penting tergantung pada lingkungan yang beroprasi, hasil yang diprediksikan, dan bentuk dari jenis khusus dari teks

dan perlunya ketrampilan yang stabil untuk bekerja secara bersama-sama (Olson dan Torrance, 2009).

Tidak ada model yang benar atau universal terkait literasi ini. Literasi kritis memerlukan proses penamaan dan penggantian nama dunia, melihat pola, desain, dan kompleksitasnya, dan mengembangkan kapasitas untuk mendesain ulang dan membentuknya kembali. Praktik budaya dan konteks juga berperan dalam memahami pengembangan dan pembelajaran keterampilan dari sisi keragaman usia 'anak' didiknya. Bagaimana anak-anak ini juga berperan dalam kegiatan membaca, menulis, dan berkomunikasi dengan banyak media.

Kekuatan dan Rekontekstualisasi Literasi Budaya

Seperti yang disampaikan pada bagian sebelumnya bahwa literasi mempunyai makna yang kompleks. Hal ini memungkiri asumsi mendasar bahwa kemampuan baca tulis sangat terkait erat dengan sekedar perluasan ekonomi masyarakat, tetapi bagaimana kita berkomunikasi dalam masyarakat dan praktik dan hubungan sosial, tentang pengetahuan, bahasa, dan budaya.

UNESCO bergerak menuju cara pandang sosiokultural untuk melihat literasi, yaitu memahami literasi sebagai konstruksi sosial dan tertanam dalam konteks tertentu dan lebih cenderung merangkul definisi lokal dengan menekankan metode pendidikannya sendiri. Terlepas dari skeptisitas dari cara pandang tersebut yang dianggap justru memberikan ruang gerak neo-kolonalisme karena fungsi literasi sebagai proses dan isi pembelajaran untuk membaca dan menulis dengan model pelatihan angkatan kerja, pembangunan ekonomi, dan kompetisi internasional (Rassool, 1999: 7) tetapi satu sisi yang berbeda yaitu menjauh dari kolonialisme karena berusaha untuk melepaskan dari sebuah penjajahan melalui peningkatan pengetahuan.

Seperti hal pemahaman tentang literasi, ada beberapa domain pengetahuan khusus tentang literasi, di antaranya literasi politik, literasi ekonomi, literasi moral, literasi pedagogis, literasi informasi, literasi organisasi, literasi literasi spiritual dan religius, literasi temporal, dan literasi budaya. Salah satu bentuk literasi yang perlu dipertimbangkan adalah literasi budaya. Literasi budaya menjadi keterampilan fundamental oleh pembelajar dalam pembangunan literasi yang berkelanjutan. Literasi budaya ini memerlukan refleksi kritis dari budaya dari banyak perspektif. Refleksi dari sistem budaya akan membantu keberadaan hubungan yang kompleks dari aspek sosial, lingkungan, dan ekonomi yang diperlukan untuk perubahan.

Namun, seringkali literasi budaya dikaitkan dengan budaya artistik seperti opera, tarian, lukisan, puisi, patung, arsitetektur, musik, ataupun seni rupa. Pahadal literasi budaya lebih pada mempertahankan tampilan berbentuk budaya dari apa yang penting untuk dipelajari dan bagaimana hal itu bisa dipelajari. Misalnya tentang pengetahuan lingkungan dan irigasi serta tanggung jawabnya. Secara berbeda, setiap orang memiliki budaya tersendiri. Pemahaman budaya dalam hal akan memahami dan menghargai pentingnya sejarah individu, nilai, dan keyakinan. Orang-orang tertentu akan berinteraksi dan berbagi nilai, kepercayaan, dan norma tertentu di berbagai tingkatan, tetapi masing-masing mengalami budaya glokal secara diskrit. Literasi budaya adalah metodologi materialisme relasional dunia karena ia mengakui dampak kekhasan fisik dan material seperti ras, kelas, jenis kelamin, dan seksualitas karena memberikannya ruang untuk berinteraksi dengan apa yang mereka ketahui dan berusaha untuk diketahui ikutserta secara aktif dan memproduksinya (Agathangelou & Ling, 2009). Pemahaman literasi budaya semacam ini lebih

memberikan kekuatan melampaui aspek kognitif dengan perluasan tindakan dan afektik. Literasi budaya memperhitungkan kognitif individu (perhatian, ideologi, kepercayaan), kognitif, perilaku (tindakan), dan dimensi afektif (perasaan, emosi) untuk menandai orientasi kosmopolitan. Literasi budaya sebagai alat yang memberikan wawasan tentang manifestasi kejutan budaya dan permasalahannya ketika dunia pendidikan bertabrakan. [93] Literasi budaya adalah gagasan yang diwujudkan karena menyediakan fasilitas untuk memperhitungkan faktor bahasa selain perilaku, tanggapan, dan tingkah laku.

Literasi budaya diperkenalkan pada pada akhir 1980-an sebagai bagian dari kontroversi pendidikan pluralisme di mana pengetahuan sebagai dasar budaya nasional (Hirsch, 1988). Kajian antropologi pendidikan dan literasi untuk mengembangkan sintesis baru di mana institusi pendidikan bukanlah satu-satunya penentu model literasi dengan asumsi bersifat otonom, netral, dan universal tetapi nilai budaya tertentu menjadi perhatian dalam konsepsi literasi. [94] Namun, gagasan tradisional tentang literasi telah ditantang oleh perkembangan seperti digitalisasi, globalisasi dan multikulturalisme. Oleh karena itu, perspektif kritis tentang literasi menunjukkan pergeseran penting. Dengan demikian pemahaman literasi ditempatkan dalam konteks budaya dan terdapat rekontekstulisasi literasi budaya.

Rekontekstualisasi literasi budaya menempatkan posisi budaya yang berbeda memerlukan analisis yang kompleks dari komposisi yang kompleks. Pandangan literasi memperhatikan aspek kaitan individu yang berada dalam komunitinya. Pendekatan yang menempatkan literasi dalam kerangka interpretasi dalam konteks. Tidak hanya sekedar bahasa tetapi wacana atau diskursus dalam berbagai beragam dan ruang literasi. Pandangan tersebut serupa dengan penjelasan bahwa penelitian tentang globalisasi dan pendidikan melibatkan studi yang saling terkait di seluruh dunia di mana wacana, proses, dan institusi global mempengaruhi praktik kebijakan pendidikan lokal. Inilah yang akhirnya menuntut pertimbangan glokalisasi.

Rekontektualisasi literasi budaya adalah memberikan gambaran tentang apa yang kita maksudkan, kita analisis dari sebuah teks dari kata literasi. Apakah dalam memahami makna nasional kita akan memasukkan unsur lokalitas atau globalitas itu adalah sebuah rekontekstulisasi pilihan. Apakah kita akan menempatkan *space* terbatas atau perluas itu adalah pilihan. Apakah kita akan menempatkan literasi budaya dalam kaitannya dengan disiplin teknik ataupun teknologi atau memisahkannya itu adalah pilihan. Merekontekstualisasi literasi budaya dalam ranah pendidikan kaitannya dengan keberagaman dan pengetahuan budaya atau memisahkannya itu adalah sebuab pilihan. Rekontekstualisasi adalam upaya mengkritik dan menganalisis, membangun dan merekonstruksi teks dari kata literasi. Suatu refleksi dari keputusan kita nantinya adalah bagaimana program literasi bukanlah sekadar alat budaya tanpa kesadaran akan makna kepengaturan yang sebenarnya.

---

[93] Dalam KBBI, keguncangan adalah keadaan guncang (tidak nyaman, tidak tenang). Guncangan kebudayaan (*culture shock*) dapat diartikan sebagai disorientasi orientasi, baik secara fisik (yaitu pribadi dan lingkungan), orientasi (spasial, temporal, geografis) dan budaya (yaitu peraturan, norma, bahasa). Kondisi ini mengindikasikan kesulitan menyesuaikan diri dengan, atau beroperasi dalam konteks budaya yang asing. Literasi budaya adalah alat yang berguna untuk menganalisis manifestasi, dan untuk mengobati kondisi sebagai kejutan budaya melibatkan dimensi kognitif, perilaku dan afektif dalam beradaptasi dan menerima perbedaan.

[94] Konsekuensi literasi adalah dasar perbedaan antara perbedaan pendapat dan logika yang diformalkan dan perbedaan antara penerimaan tradisi dan skeptisisme. Kualitas literasi dan analisis sifat ideologis dan politik yang terkendali dalam praktik literasi dan memungkinkan berada dalam cakupan kepengaturan modernitas, kolonialisme, dan postkolonial.

Modal Sosial-Budaya dalam Sebuah Gerakan Literasi

Dalam fokus pada sumber daya yang akan dimobilisasi inilah kita akan dapat memasukkan peranan modal sosial-budaya. Modal sosial-budaya ini adalah sisi yang berbeda tetapi penting dalam proses pembangunan di samping dengan modal ekonomi. Kajian tentang modal sosial-budaya terkait dengan pembangunan telah dilakukan beberapa ilmuan, seperti Christiaan Grootaert and Thierry van Bastelaer (2002) dan Nanetti dan Raffaella (2016). [95]

Modal sosial-budaya dipercaya memiliki peran penting dalam keberhasilan pembangunan. Mereka memberi pengertian yang variatif tetapi terdapat benang merah yang bisa ditarik. Simpulnya adalah modal sosial-budaya mempunyai elemen penting yang merujuk pada *norms*, *trust*, dan *network*. Trust, merupakan energi kolektif masyarakat atau bangsa disebut oleh Durkheim (1973) sebagai solidaritas organik (*organic solidarity*).

Dalam pandangan GLN dapat dipahamkan bahwa kepercayaan rakyat (yang diwalikan) terhadap pemerintah (salah satu wali) ini harus terbangun kuat. Bangunan kepercayaan inilah yang akan memotivasi meningkatnya partisipasi masyarakat dalam berbagai bentuk "turunan" kebijakan tersebut. Tentu saja, hal ini berkaitan dengan berbagai ragam elemen yang akan terlibat dan dilibatkan. Trust ini dapat terjalin kuat bilamana norms (nilai dan aturan) dapat dijalankan secara bersama-sama dan berada dalam jejaring yang tidak timpang. Nilai-nilai positif dari gerakan literasi perlu diungkap dan diwacanakan. Sementara itu, jarak yang besar antara penguasa dan yang dikuasakan perlu diperpendek dengan memegang amanah dan menjauhi "penyelewengan".

Pra Solusi Kebijakan GLN

Sebuah refleksi ini perlu ditindaklanjuti dengan penelitian lebih mendalam. Namun, setidaknya sumbang pikiran dari berbagai rujukan terkait praktik kepengaturan dan pengalaman pribadi penulis dapat dituliskan dalam bagian ini sebagai saran pra-solusi impementasi GLN.

Perencanaan
Perencanaan GLN perlu memperhatikan hal-hal berikut.

Mendiskusikan dan mewacanakan konsep literasi dari GLN sehingga menemukan rujukan model dengan tetap memperhatikan kompleksitasnya. Bagaimana mendekontruksi gagasan gerakan literasi yang bersifat sebagai bentuk dari wacana (diskursus) dengan memperhatikan tinjauan secara ulang dan pembaruan atas cara-cara mengonseptualisasi dan menanggulangi masalah kemiskinan dan ketidaksetaraan. Pembangunan sebagai suatu 'wacana' memungkinkan untuk mempertanyakan sifat dari pengetahuan pembangunan dan interaksinya dengan domain pengetahuan yang lain. Ini menunjukkan bahwa pengetahuan konsep yang dibangun meruntuhkan status hegemoni dari pembangunan (pusat) atas wacana kuasa dan kepentingan. Wacana pembangunan memiliki modelnya yang beragam.

- Memperhatikan keterlibatan masyarakat dengan memandangnya sebagai subjek pembangunan dan aktor yang aktif. Promosi Program GLN tidak berhenti pada gaung

[95] Modal sosial-budaya juga dikaji oleh Bourdieu (1986), Coleman (1988), Putnam (1993), William Roy (1997), Fukuyama (2001), Nan Lin (2002), John Harris (2002), John Field (2003), Rankin (2004), Hans Weslund (2006),

kementerian penggagas saja tetapi benturan para wali juga perlu menjadi perhatian dalam problematisasi dan teknikalisasi permasalahan. Ini juga mempertimbangkan aspek jender.

- Memberikan ruang pada literasi budaya dengan lebih baik dengan memandang potensi budaya bukan sebagai artefak semata, tetapi budaya sebagai pijakan untuk sebuah perilaku. Misalnya dengan penggalian pengetahuan lokal.
- Memperhatikan hubungan (kuasa) nasional di antara lokal dan global. Asumsi gerakan yang bersifat nasional bahwa pengetahuan dari Barat atau daerah perkotaan itu tidak selalu bersifat lebih superior dari pengetahuan penduduk setempat yang akan dibangun.
- Integrasi kegiatan bukan sekedar penggabungan program dari unit-unit Direktorat, lembaga, ataupun kelompok masyarakat seluruh pelosok negeri yang tambal sulam tetapi dengan pemikiran yang matang dan memperhatikan signifikansinya.

Strategi Implementasi

Strategi GLN perlu memperhatikan hal-hal berikut.

- Untuk efektivitas suatu program dengan memperhatikan profesionalistas dari agen pembangunan itu sendiri. Seorang wali masyarakat atau yang oleh Gramcy sebagai kaum intelektual juga perlu mendengarkan untuk memahami harapan-harapan dari banyak ragam masyarakat yang mempunyai nilai dan norma yang khas, membuka pikiran masyarakat melalui *key informant* biasanya tokoh adat untuk pelibatannya dan bukan memaksakannya, dan menggunakan saluran komunikasi yang baik yang tidak menggurui mereka. Meskipun seperti seorang wali kepengaturan termasuk dalam pembangunan mempunyai wewenang dalam pengambilan keputusan secara efesien dan efektif, tetapi wali bukanlah bersifat homogen. Wali diisi dengan individu dan kelompok yang beragam dengan akses sumber daya yang kompetitif. Komitmen dan kerjasama para wali menjadi penting. Pemerintah dalam hal ini perlu menempatkan orang-orang sesuai dengan komitmen, tidak dengan mudah melakukan mutasi dan rotasi setelah komitmen digagas.
- Kesepakatan tentang nilai yang menjadi bagian penting dari rancangan program tentu saja tidaklah mudah dan rentan konflik. Menemukan sebuah kesamaan untuk memperoleh dukungan akan menjadi sebuah kompromi. Belajar memberikan penghargaan dan insentif tidak serta merta dengan uang. Dengan demikian, kita tidak boleh meggunakan strategi yang sama dengan sasaran masyarakat yang berbeda. Konteks adalah sebuah keharusan kebijakan dalam tingkat lokal, regional, atau nasional dengan sistem yang dapat dipertanggungjawabkan. Pemerintah sebagai *tauladan*. Teladan adalah sebuah tanggung jawab untuk mempromosikan suatu program dengan efektif dan efesien. Teladan adalah strategi *mnomonic device* dari bentuk pengajaran.

Pemantauan dan Evaluasi

Sebuah program bukan untuk menduplikasi program yang lain karena kekuatan dan relevansinya, tetapi proses kematangan berpikir secara pribadi dan sosial untuk menuju perbaikan berkelanjutan atau sebuah budaya yang akan menjadi warisan luhur anak cucu kita di masa depan. Dengan demikian sebuah kebijakan perlu dipersiapkan materi pemantauan dan evaluasi yang berlanjut.

- GLN meskipun belum bisa dilakukan secara komprehensf karena dalam proses penggagasan. Namun, penilaian terhadap program ini adalah sebuah tantangan, bagaimana pemantauan dari program ini sebelum, praktik dam akhirnya. Pemantauan dengan pelibatan masyarakat akan memudahkan dalam hal ini mengingatkan keberhasilannya dihitung dari manfaatnya terhadap masyarakat.
- Evaluasi tidak sekedar proyek yang berhenti pada sebuah angka tahun secara kuantitatif saja. Kepengaturan yang memungkinkan bersifat multifaset bukanlah hal yang mudah. Fokus bukan berarti monologis tetapi dialogis karena akan membantu memperkuat efek dari program GLN. Kompleksitas dari literasi sendiri pun mencerminkan pada kita untuk melibatkan pihak terkait yang multidisiplin.
- Evaluasi terhadap profesionalisme yang membawai prinsip-prinsip seperti transparansi, akuntabilitas, *quick disbursement*, dan suistability harus senantiasa menjadi prinsip pengawasan sebuah kebijakan.

Penutup

Kesadaran akan pemahaman diri terhadap fungsi dan peran dari wali kepengaturan menjadi penting. Dengan diskusi setidaknya kita tidak menutup mata dengan kenyataan dari kompleksitas kehidupan sosial yang seringkali justru menjadi faktor esensial dalam masyarakat. Sebuah kemajuan akan membutuhkan pemahaman tentang aspek-aspek apa yang muncul dari literasi dan hubungannnya dengan aspek membaca, menulis, fitur apa saja dari lingkungan literasi yang muncul. Pendekatan yang komprehensif memang mungkin dianggap tidak efektif dan efesien tetapi pendekatan ini akan mengurangi permasalahan dari hasil niat baik dan inisiatif kita semua.

Refleksi bukanlah sekedar kritik. Refleksi adalah kepekaan akan sebuah kritik. Refleksi memanfaatkan kritik sebagai sebuah bentuk pengawasan sosial yang diperlukan dalam pembangunan. Refleksi perlu senantiasa hadir untuk sebuah keadilan berpikir. Suatu upaya untuk mengevaluasi diri dari beragam perbedaan, baik perbedaan peran, perbedaan anggota kelompok, perbedaan harapan, dan perbedaan kepentingan. Dengan demikian, refleksi kita bersama terkait dengan GLN adalah upaya membangun peradaban masa depan.

Pustaka

Buku:

Agathangelou, A. M., & Ling, L. H. M. (2009) *Transforming world politics: From empire to multiple worlds*. London: Routledge/Taylor & Francis Group.

Duffy, G. G. (2003) *Explaining reading*. New York, NY: The Guilford Press

.

Escobar, A. (1995) *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

Gardner, K. and D. Lewis. (2015) *Anthropology and Development: Challenges for the Twenty First*

Century. London: Pluto Press.

Hirsch, E. D., Kett, J. F., & Trefil, J. (1988) *Cultural literacy: What every American needs to know*. New York: Vintage Books.

Li, T.M. (2007) *The Will to Improve: Perencanaan, Kekuasaan, dan Pembangunan di Indonesia. Jakarta: Yayasan Obor*

Li, T.M. (2014) *Land's End: Capitalist Relations on an Indigenous Frontier*. Durham and London: Duke University Press.

Nanetti, Raffaella (2016) Social capital in development planning : linking the actors. New York: PALGRAVE MACMILLAN

Rankin, K. N. (2004) *The Cultural Politics of Markets: Economic Liberation and Social Change in Nepal*. London: Pluto Press.

Olson, David R. and Nancy Torrance (2009) *The Cambridge Handbook of Literacy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rassool, N. (1999) Literacy for Sustainable Development in the Age of Information. Clevedon: Multilingual Matters.

Tilly, Charles (1978) From Mobilization to Revolution. New York: Newbery Award Records, Inc.

Tarrow, Sidney. G. (2011) *Power in Movement: Social Movement and Contentious Politics*. ambridge: Cambridge University Press. 3rd Edision.

Jurnal

Edelman, Marc dan Angelique Haugerud (Peny.) (2005) 'The Anthropology of Development and Globalization: From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism', Malden: Blackwell. James Ferguson, Anthropology and its evil twin, p.140-153.

Diehm, Rae-Anne & Lupton, Mandy (2012) 'Approaches to learning information literacy : a phenomenographic study', The Journal of Academic Librarianship, Volume 38, Issue 4, (2012)], 38(4), pp. 217-225.

Escobar, Arturo. (1992) 'Anthropology and the Development Encounter: The Making and Marketing of Development Anthropology'. Source: American Ethnologist: Published by: Wiley on behalf of the American Anthropological Association

Fagan, C. and Lallement, M. (2000) 'Working Time Regimes and Transitions in Comparative Perspective', in J. O'Reilly , I. Cebrián and M. Lallement (eds) Working-Time Changes:

Social Integration Through Transitional Labour Markets, pp. 25-60. Cheltenham: Edward Elgar

Gow, David D. (1993) *'Doubly damned: Dealing with power and praxis in development anthropology*, Human Organization, 12/1993, Volume 52, Issue 4

Gow, David D. (2002) 'Anthropology and development: Evil twin or moral narrative?, Human Organization, 12/2002, Volume 61, Issue 4

Jacqueline O'Reilly, Claudia Spee (2016) 'The Future Regulation of Work and Welfare: Time for a Revised Social and Gender Contract?', European Journal of Industrial Relations . Vol 4, Issue 3, pp. 259 – 281

Salzman, P. C. (2002) '*On reflexivity*. *American Anthropologist, 104*(3), 805-813.

Snow, C.E., Burns, M.S., & Griffin, P. (eds.) (1998) '*Preventing reading difficulties in young children*.', Washington, DC: National Academy Press, 432

Soliday, Mary (1994) Translating Self and Difference through Literacy Narratives, College English56.5 (1994): 511–26.

Suparlan, P. (1997) 'Antropologi dan Pembangunan, dalam E.K.M. Masinambow [Ed.], *Koentjaraningrat dan Antropologi di Indonesia*, Jakarta: Asosiasi Antropologi Indonesia bekerjasama dengan Yayasan Obor Indonesia.

Tilly, Charles (1978) 'Anthropology, History, and the Annales. *Review (Fernand Braudel Center), 1*(3/4), 207-213.

Sumber Lain:

Oxenham (2008) Booklet UNESCO : "Effective Literacy Programmes: Option for Policy Makers

Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan (2017) Draft Naskah Peta Jalan GLN Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan

Panel 6-7
MASALAH-MASALAH MULTIKULTURALISME

Dinamika Keberagaman Masyarakat dalam Transisi, Dualisme Konflik dan Integrasi Menuju Masyarakat Multikultural
Adri febrianto

Radikalisme Dan Terorisme: Perspektif Antropologi Dan Analisis Kebijakan Di Indonesia
Yanuardi Syukur

Decision Pattern Within Map of Political Cultures Search For Transformation in Organization
Bambang Widianto

Praktik Multikulturalisme di Sekolah
Abdul Jalil

Antropologi pendidikan dan Pendidikan Antropologi: Perlukah dan Mungkinkah di Indonesia
M. Arief Wicaksono

Identitas Etnis dan Perasaan Berkelompok Perkampungan Masyarakat Betawi
Shohei Nakamura

Antropolog kemana? (Melacak peran antropologi mengatasi berbagai persoalan bangsa)
Nasrullah

Mengkongkritkan Multikulturalisme: Belajar dari Relasi Jawa Cina di Lasem Rembang
Amiruddin

Kebudayaan Sensitif Kaitannya Dengan Hubungan Antar Sukubangsadi Kota Makassar
M Basir

Kearifan Tradisional sebagai Dasar Pengelolaan Lingkungan
Mohammad Hasroel Thayib

Membaca Hubungan Negara Dengan Agama Melalui Forum Kerukunan Umat Beragama
Hipolitus Kristoforus Kewuel

Border Trade Agreement dan Integrasi Ekonomi di Perbatasan
(Kajian terhadap Perdagangan Lokal di Perbatasan Indonesia dan Malaysia di Sebatik-Nunukan)
Endang Rudiatin

Dinamika Keberagaman Masyarakat dalam Transisi, Dualisme Konflik dan Integrasi Menuju Masyarakat Multikultural Kasus Pilkada DKI Jakarta 2017

Adri Febrianto
Mahasiswa Doktoral Antropologi FISIP UI,
Staf Pengajar FIS UNP
febrianto_unp@yahoo.com

Abstrak

Isu pribumi dan non pribumi mencuat seiring dengan pilkada Jakarta, ditambah dengan isu agama, muslim dan non muslim. Bahkan, sesama muslim pun dikatakan kafir jika mendukung Ahok/ Basuki Purnama, untuk menjadi gubernur DKI periode 2017-2022 di dalam pilkada 2017. Pribumi (bukan Cina) dan agama menjadi 'komoditi politik' di dalam pilkada Jakarta. Masyarakat jadi terbelah ke dalam dua sisi yang bertentangan, kawan atau lawan, benar atau salah. Cara berfikir dualisme ini adalah prinsip dasar kebudayaan secara oposisi biner Levi-Strauss, yang memang bisa dipertentangkan satu sama lain. Pada sisi lain, cara berfikir dualisme ini apakah memang milik bangsa Indonesia atau justeru dihembuskan atau dipanaskan untuk komoditi politik jangka pendek atau sesaat. Dengan kasus pilkada DKI Jakarta 2017 ini memperlihatkan kepentingan-kepentingan sesaat ataukah dan masih panjangnya jalan untuk mencapai masyarakat multikultural. Itupun jika konsensus untuk itu. Oleh karena itu makalah ini mengulas mengenai dinamika di dalam masyarakat yang kompleks dengan kasus pilkada dan isu multikulturalisme yang mendambakan kesetaraan di dalam keberagaman, serta bagaimana gambaran demokrasi Indonesia ke depan yang masih mencari model.

Kata kunci: Pilkada DKI Jakarta, dualisme pribumi-cina, masyarakat multikultural

Pendahuluan

Keragaman penduduk Jakarta adalah gambaran dari keragaman masyarakat Indonesia yang terdiri dari ratusan kelompok sukubangsa. Kelompok sukubangsa itu datang dan hidup menetap di Jakarta, termasuk orang Tionghoa, dan pendatang imigran lainnya yang sudah menetap dan, atau sudah menjadi WNI. Semua kelompok sukubangsa menjadi bagian warga masyarakat kota metropolitan. Dari perkembangan kota Jakarta, sudah terbentuk wilayah-wilayah yang dihuni pada awalnya didominasi oleh kolompok sukubangsa tertentu, yang nampak dari nama-nama daerah seperti Kampung Melayu, Kampung Ambon, Kampung Bugis, Kampung Makasar, dan Manggarai, yang tentu saja dengan sejarah penamaan kampung-kampung tersebut. Di luar itu terbentuk wilayah atau kampung yang dihuni oleh beragam kelompok sukubangsa dengan penamaan yang menunjukkan ciri khas nama sukubangsa tertentu. Wilayah seperti yang kedua ini diduga semakin banyak dan dominasi populasi kelompok sukubangsa tertentu semakin berkurang. Percampuran beragam kelompok sukubangsa di satu wilayah tertentu terjadi karena wilayah-wilayah kota itu semakin terbuka seiring dengan kebutuhan wilayah tempat tinggal dan proses migrasi penduduk karena pendidikan dan pekerjaan.

Seiring dengan pertumbuhan penduduk dan kebijakan otonomi daerah pasca reformasi, pemilihan pemimpin kabupaten, kota dan propinsi menjadi hak masyarakat secara langsung di wilayah otonomi tersebut. Memilih pemimpin daerah tidak lagi menjadi hak perwakilan melalui

anggota DPRD atau melalui penunjukkan Menteri Dalam Negeri (Mendagri) dan Presiden. Pertarungan antar partai politik (parpol) muncul untuk mengajukan calon-calon pemimpin daerah untuk 'berlaga' dipilih oleh konstituennya. Di sinilah terjadi adu saling kuat calon melalui kampanye dengan berbagai macam cara, bahkan sudah dimulai sejak sebelum masa jadwal kampanye resmi.

Penggunaan berbagai macam cara termasuk media sosial di jaringan internet dipakai untuk memajukan atau mendongkrak citra calon yang diusung di mata publik dan untuk tujuan akhirnya meraih kemenangan atau terpilih sebagai kepala daerah. Sebaliknya juga terjadi 'pembusukan' terhadap calon-calon lainnya. Hal ini dilakukan melalui propaganda dan pemutarbalikan fakta, mulai dari kata-kata sampai foto, video dan artikel pendek yang digunakan untuk menciptakan opini publik yang baik terhadap calon atau pasangan calon tertentu dan opini publik yang buruk terhadap calon atau pasangan calon lainnya.

Makalah ini membicarakan fenomena jelang pilkada Gubernur DKI periode 2017-2022 dengan nuansa isu pribumi dan non pribumi (Tionghoa), muslim dan non muslim, yang menjadi perbincangan hangat di media sosial. Fenomena ini seakan-akan memperlihatkan cara berfikir dualisme di dalam masyarakat yang nampak saling bertentangan. Ini menimbulkan pertanyaan apakah cara berfikir dualisme justeru dikedepankan untuk kepentingan politik jangka pendek atau sesaat. Pertanyaan selanjutnya, apakah dengan kasus pilkada DKI Jakarta hanya untuk memperlihatkan kepentingan politik sesaat dan memperlihatkan kondisi masyarakat yang sedang berubah? Tulisan ini mengulas mengenai dinamika di dalam masyarakat Jakarta dengan kasus pilkada dan isu multikulturalisme yang mendambakan kesetaraan di dalam keberagaman, serta bagaimana gambaran prediksi masyarakat Indonesia ke depan.

Pilkada, Calon Gubernur DKI Jakarta 2017-2022 dan Pilihan Masyarakat

Otonomi daerah setelah reformasi serta merta menjadikan pemilihan kepala daerah (pilkada) sebagai kegiatan politik yang melibatkan masyarakat. Di tahun 2017 ini ada 101 pilkada di tujuh propinsi di Indonesia, termasuk DKI Jakarta yang telah berlangsung 15 Pebruari 2017 dan pilkada serentak putaran kedua 19 April 2017 lalu yang memilih gubernur, bupati dan walikota.[96] Pilkada DKI Jakarta menjadi perhatian tidak saja oleh masyarakat Jakarta, tetapi juga menjadi konsumsi berita nasional. Tiga pasang calon pada pilkada putaran pertama menjadi dua pasang calon yang maju ke putaran kedua, karena tidak ada pasangan calon yang meraih lebih dari 50 persen suara, dan satu pasang calon dengan perolehan suara terendah tersingkir untuk pemilihan berikutnya, karena hanya dua pasang calon yang memperoleh suara terbanyak pertama dan kedua yang memenuhi persyaratan untuk pilkada putaran kedua.

Dua pasang calon gubernur ini menjadi menarik perbincangan di media masa dan media sosial karena Basuki Tjahaya Purnama atau Ahok, sebagai inkamben dianggap kontroversial dengan kata dan tindakannya, yang oleh sebagian kalangan dianggap berhasil dengan program-programnya sebagai gubernur, dan sebagian lainnya malah menganggap gagal dan tuduhan koruptif. Ditambah lagi dengan Ahok yang Tionghoa dan tidak beragama Islam, agama mayoritas di Indonesia dan di Jakarta. Sedangkan calon gubernur lainnya, Anies Baswedan dan pasangan wakilnya Sandiaga Salahuddin Uno keduanya muslim, serta nama dan wajah Anies dianggap sangat kuat dengan Islam karena keturunan Arab. Kondisi ini menjadi poin utama di dalam pernyataan-

[96] Berdasarkan informasi di situs resmi KPU

pernyataan di media sosial untuk seorang permimpin, sebagai gubernur. Sehingga muncul dualisme muslim – non muslim, pribumi – non pribumi di media sosial, dengan tujuan untuk membentuk opini publik dan akhirnya memenangkan dan mengalahkan pasangan tertentu di dalam pilkada DKI. Dualisme inilah yang kemudian menjadi viral di dunia maya. Anies Baswedan dan pasangannya Sandiaga Uno akhirnya terpilih sebagai gubernur dan wakil gubernur DKI Jakarta periode 2017-2122, setelah menang dalam pilkada Gubernur DKI putaran kedua.

Memang banyak faktor yang bisa dianalisis terhadap kemenangan pasangan Anies-Sandiaga di dalam pilkada Jakarta. Namun, makalah ini menyoroti faktor agama dan etnisitas (Tionghoa atau bukan) terutama calon gubernur yang akan menjadi orang nomor satu di DKI Jakarta, yang notabene dapat dikatakan sebagai masalah-masalah sentimen keagamaan dari mayoritas penduduk dan bisa juga dilihat sebagai sentimen asli atau tidak asli atau pribumi Indonesia, yang merupakan masalah-masalah sosial budaya. Walaupun secara nasional semua warga negara sudah berhak untuk menjadi pemimpin atau memiliki hak dipilih, yang secara tersurat di dalam UUD 1945 mulai Pasal 27 ayat (1) dan (2); Pasal 28, Pasal 28D ayat (3) dan Pasal 28E ayat (3). Aturan ini menegaskan bahwa negara harus memenuhi hak asasi setiap waraga negara, khusus di dalam keterlibatan pemerintahan untuk dipilih dalam *event* pesta demokrasi yang meliputi Pemilu, Pilpres dan Pilkada. Aturan hukum tersebut memberi peluang kepada semua warga negara, tetapi terpilih atau tidak terpilih adalah tergantung kepada pemilih, dengan pertimbangan dan motivasi tertentu. Inilah yang bisa dipengaruhi oleh tim kampanye dan relawan pendukung calon tertentu.[97] Namun, sentimen agama serta – cina atau bukan cina – ini, nampak menonjol di dalam media sosial perihal pilkada DKI Jakarta yang baru berlalu, nampak dan sangat terasa.

Fenomena ini menarik dikaji, maka pertanyaan-pertanyaan yang diajukan di atas perlu dicari jawabannya secara antropologis. Reformasi yang berlangsung di Indonesia merubah tatanan pemerintahan orde baru ke orde setelahnya, yang membuka keran demokrasi, walaupun di awal-awal reformasi banyak menimbulkan gejolak di masyarakat berupa konflik antar sukubangsa dan konflik sosial yang menjadikan orang Tionghoa menjadi sasaran. Fenomena ini menurut Pelly, "Pada masa Orde Baru konflik-konflik tidak pernah muncul ke permukaan secara gamblang, karena adanya tindakan-tindakan represif yang sangat sistematis untuk membungkamnya" (Usman Pelly 1999). Oleh karena itu konflik di masa awal-awal reformasi dengan mudah muncul ke permukaan, karena hilangnya tindakan represif yang sistematis dari pemerintah orde baru yang militeristik. Kondisi yang memperlihatkan konflik ini secara perlahan berkurang setelah hampir satu generasi masa reformasi.

Amandemen UUD 1945 setelah reformasi yang memberi hak kepada setiap warga negara untuk memilih dan dipilih memberikan kesempatan kepada semua orang Indonesia untuk berkiprah di bidang politik di eksekutif, legislatif maupun yudikatif. Maka mulailah orang Tionghoa masuk ke partai politik dan menjadi anggota DPR, DPRD, menjadi bupati, walikota, gubernur dan menteri. Namun apa yang terjadi di dalam masyarakat khususnya masyarakat Jakarta, terutama fenomema jelang pilkada DKI Jakarta 2017 ini menarik dipelajari. Jika dilihat jumlah suara hasil pilkada pada putaran pertama Agus Harimurti Yudhoyono-Sylvina Murni memperoleh 937.955 suara atau 17,07 persen. Pasangan Ahok-Djarot memperoleh 2.364.577 suara atau 42,99 persen

[97] Saya pernah berbicara dengan seorang penduduk Jakarta yang bekerja sebagai pedagang kecil di Pasar Minggu Jakarta Selatan, yang sempat menyatakan, "jika diberi uang apa salahnya dipilih." Ini hanya sebagai satu contoh yang bisa mempengaruhi pemilih kalangan masyarakat bawah terhadap calon tertentu.

dan pasangan Anies Baswedan-Sandiaga Salahuddin Uno memperoleh suara 2.197.333 atau 39,95 persen. Sedangkan pada putaran kedua, pasangan Basuki Tjahaya Purnama-Djarot Saiful Hidayat memperoleh 42.05%, dan pasangan Anies Baswedan-Sandiaga Salahuddin Uno memperoleh 57,95%.[98] Persentase ini memperlihatkan bahwa perolehan suara pasangan Ahok-Jarot turun sebesar 0,94% dan Anies-Sandiaga naik sebesar 18 persen, setelah berkurang satu pasang calon.

Ini menunjukkan bahwa pemilih Ahok-Jarot pada putaran kedua adalah memang pendukung yang tetap, dan berkurangnya pemilih yang hampir satu persen itu karena pemilih yang memang bisa berpindah pilihan dan memberikan suaranya kepada pasangan Anies-Sandiaga, jika dilihat dari angka-angka secara kuantitatif. Secara kualitatif, pemilih bisa saja berganti antara pemilih Agus-Sylvi ke Ahok-Djarot dan pemilih Ahok-Djarot menjadi pemilih Anies-Sandiaga di putaran kedua. Tetapi memang kemenangan Anies-Sandiaga atau kekalahan Ahok-Djarot dihubungkan dengan agama, apalagi setelah kasus Ahok, penistaan ayat Al-Maidah 51. Artinya, masyarakat melihat agama sebagai faktor penting di dalam kepemimpinan, dalam hal ini adalah Islam, sebagai agama mayoritas di Indonesia.

Agama selalu dihubungkan dengan sukubangsa, dan setiap sukubangsa melekat di dalamnya agama atau keyakinan tertentu. Sebagai contoh, orang Minangkabau dan Betawi selalu dihubungkan dengan Islam, karena jika tidak Islam tidak dianggap sebagai orang Minang atau orang Betawi lagi. Agama melekat dengan sukubangsa, yang disebut juga dengan *religiusitas etnis*. Geertz menyebutnya sebagai *primordial attachment*. Sebagaimana dinyatakan Geertz, dengan *primordial attachment* berarti yang berasal dari "*givens*" - atau, lebih tepatnya yang diasumsikan "*given*" dari *social existence* adalah kedekatan langsung dan terutama hubungan kerabat, dan di luarnya berasal dari lahir ke komunitas religius tertentu, berbicara dalam bahasa tertentu, atau bahkan dialek bahasa, dan mengikuti praktik sosial tertentu (Geertz 1973:259). Artinya masalah agama dan kesukubangsaan menjadi signifikan sebagai ukuran keberadaan seseorang atau kelompok tertentu. Ini juga tidak bisa dilepaskan dari keterkaitannya dengan pilihan pemilih di dalam pilkada terhadap calon-calon Gubernur DKI Jakarta.

Dalam hal ini Ahok yang orang Tionghoa sangat berpengaruh terhadap dipilih atau tidaknya oleh pemilih di Jakarta yang secara etnisitas atau kesukubangsaan sangat beragam. Walau demikian sebahagian besar penduduk Jakarta adalah muslim, dan sebagaimana dinyatakan di atas ini menjadi ukuran juga selain ukuran etnisitas. Sebagaimana dinyatakan oleh Schefold dengan mengutip Liddle,

> ..." *in the complex situation among the new states, ethnicity is but one of the potential manifestations of socio-cultural diversity (Liddle 1970:16). Religious affiliations or regionally shared ways of life can take the place of ethnic bonds, and such ties can reach beyond the national context as well. I shall briefly return to this point when dealing with possible relationships between group loyalties and tendencies towards globalization* (Schefold 1998).

Pernyataan Liddle dan Schefold ini menunjukkan bahwa etnisitas sebagai manifestasi potensial keragaman dan afiliasi keagamaan atau cara hidup bersama regional dapat menggantikan ikatan etnis, dan hubungan semacam itu dapat melampaui konteks nasional juga. Jadi masyarakat Jakarta yang beragam memperlihatkan bentuk keragaman masyarakat regional dan bisa dikatakan sebagai miniatur dalam konteks nasional Indonesia. Oleh karena itu apa yang terjadi di dalam

[98] Sumber situs resmi KPU.

pilkada DKI Jakarta 2017 adalah memperlihatkan bahwa agama dan Tionghoa atau Cina-nya Ahok berpengaruh terhadap pemilih.

Tentang Cina atau bukan Cina atau Tionghoa ini masih signifikan terhadap calon seorang gubernur, dan ini diaktifkan jelang Pilkada sampai Ahok dipenjara karena kasus Al-Maidah 51, di media sosial untuk menurunkan jumlah pemilih Ahok. Menurut Suparlan,

> Dampak lain dari pengaktifan dan penggunaan kesukubangsaan dalam kehidupan sosial adalah ditegaskannya batas-batas kesukubangsaan oleh masyarakat sukubangsa setempat berkenaan dengan penguasaan hak. Batas-batas tersebut di antaranya adalah siapa yang tergolong asli pribumi setempat, siapa yang pribumi setempat tetapi tidak asli, siapa yang pendatang, dan siapa yang asing. Penggolongan ini berdampak pada perlakuan sosial, politik, dan ekonomi berupa tindakan-tindakan diskriminasi dari yang paling ringan (digolongkan sebagai pribumi tetapi tidak asli sehingga mempunyai posisi minoritas) sampai dengan yang terberat (orang Cina, yang digolongkan sebagai asing) (Suparlan 2003).

Penggolongan kepada siapa yang pribumi dan bukan dalam hal ini menjadi penting. Jadi faktor agama dan Cina ini diaktifkan melalui media sosial untuk kemenangan Anies-Sandiaga dan kekalahan Ahok-Djarot. Peran media sosial menjadi penting karena di Indonesia pengguna media sosial sangat besar.[99] Jadi faktor-faktor inilah yang dipakai untuk mempengaruhi pilihan pemilih melalui media sosial.

Bebarapa contoh yang sering dipajang di media sosial seperti, "Masjid ini tidak mensholatkan jenazah pendukung & pembela penista agama,"[100] atau "Kami segenap umat Islam yang taat pada Allah dan RasulNya dengan ini menghimbau untuk memboikot muslim yang mendukung Ahok dengan tidak mensholati mayatnya dan tahlilan untuk mendoakannya." Oleh sebahagian orang Islam kasus Ahok memang dianggap dan diberitakan sebagai pelanggaran atau penistaan agama, tetapi karena momennya di dalam masa jelang pemilihan gubernur dan Ahok sebagai gubernur inkamben maju untuk periode kedua, maka mau tidak mau ini tidak terlepas dari nuansa politik yang bisa saja oleh Ahok bertujuan untuk membenarkan kedudukannya sebagai gubernur. Sebaliknya oleh kelompok yang anti Ahok, kondisi ini bisa digunakan untuk menjatuhkan Ahok. Inilah yang bisa disebut sebagai komoditas politik. Agama menjadi tolak ukur untuk membenarkan tindakan sebagai pemimpin dari mayoritas muslim. Sebaliknya agama untuk menyalahkan Ahok yang tidak muslim malah memakai dan menginterpretasikan ayat Al Qur'an di dalam berbicara. Mungkin akan lain kondisinya jika Ahok adalah sebagai rakyat biasa atau bukan seorang gubernur, yang kedudukannya adalah sebagai tokoh politik dengan jabatan politik sebagai orang nomor satu di DKI Jakarta. Kasus ayat Al Maidah 51 ternyata laku 'dijual' sebagai komoditas politik dan terus disebut dan disampaikan di media sosial dengan tujuan menjatuhkan Ahok.

---

[99] Indonesia merupakan negara yang memiliki penetrasi pengguna internet sebanyak 93,4 juta pengguna. Menurut informasi yang dilansir dari data *Global Web Index,* hampir semua media sosial dimiliki oleh pengguna internet Indonesia. Media sosial ini tentunya akan menarik lebih banyak pengguna di tahun 2015. Di antaranya adalah Facebook, Google+, Twitter, YouTube, Instagram, Path dan juga LinkedIn. "*Pengguna Internet Indonesia Kuasai Media Sosial di 2015," http://tekno.liputan6.com/read/2164377/pengguna-internet-indonesia-kuasai-media-sosial-di-2015.*

[100] Detik News memberitakan Masjid Al-Jihad di Jalan BB 9A, Karet Setiabudi, Jakarta Selatan, Sabtu 25 Pebruari 2017. https://news.detik.com/berita/3431691/viral-masjid-ini-tolak-salatkan-jenazah-pembela-penista-agama

Berpikir Dualisme

Cara pikir dualisme ini adalah prinsip dasar kebudayaan secara oposisi biner oleh Levi-Strauss, yang memang mempertentangkan segala sesuatu satu sama lain, seperti di dalam struktur berbahasa atau linguistik, sebagai dasar berfikir strukturalnya, dan struktur ini ada di balik realitas sebagaimana halnya struktur bahasa berada pada tata bahasa. Jadi realitas yang nampak juga memiliki struktur dalam yang harus ditangkap. Struktur bertentangan itu seperti hitam-putih, sorga-neraka, benar-salah, kawan-lawan dan lain sebagainya. Sebagaimana dinyatakan Levi-Strauss, "The languages have simple structures, utilizing numerous elements. The opposition between the *simplicity of the structure* and the *multiplicity of elements* is expressed in the fact that several elements compete to occupy the same positions in the structure." (Levi-Strauss 1963:63). Cara berfikir struktual Levi-Strauss ini dipakai untuk menjelaskan kebudayaan, bahwa struktur dalam dari segala sesuatu adalah adalah bertentangan, termasuk untuk menjelaskan antara hidup dan mati, seperti pada orang Luvale di Australia, sebagai contoh, oleh Levi-Strauss dinyatakannya sebagai berikut;

> "The opposition between two differently stressed terms -life and death among the Luvale, 'someone else's death and "my" death' in Australia - is thus expressed by pairs of elements taken from the same symbolic chain; absence of colour, black, white, black + white, red (as the supreme presence of colour), etc." (Levi-Strauss 1966:65).

Cara berfikir seperti ini yang nampak dari kasus pembentukan opini yang bertentangan di antara pasangan calon gubernur jelang pilkada DKI Jakarta, pribumi – non pribumi, muslim – non muslim. Cara pikir ini menunjukkan adanya pertentangan (*opposition*), atau juga memperlihatkan konflik – integrasi, yang secara strukturalisme Levis-Strauss adalah oposisi yang saling saling terkait keduanya. Konflik karena pertentangan pendapat di antara dua kelompok antara pendukung Anies-Sandiaga dengan pendukung Ahok-Djarot. Integrasi dalam hal ini kedua kelompok tidak dapat dipisahkan karena mereka berada di dalam situasi pilkada yang akan memilih satu pasang di antara dua pasang calon gubernur, sekaligus menjadi bagian dari masyarakat Jakarta.

Di samping itu pertentangan yang terjadi di dalam masa pilkada DKI Jakarta ini bisa dilihat sebagai kondisi masyarakat yang sedang mengalami perubahan, kondisi transisi masyarakat dan elit yaitu pelaku atau pemain politik, di dalam berpolitik. Dari masa politik orde baru dengan dwi fungsi ABRI dengan dominasi kekuasaan di tangan Soeharto ke demokrasi dengan otonomi daerah dan berjalannya *civil society*. Peran masyarakat dengan lembaga-lembaga kemasyarakatan yang otonom di berbagai bidang, yang seharusnya memberi peluang yang lebih besar kepada masyarakat untuk berperan lebih dan menggunakan hak-haknya, termasuk hak berpolitik. Memperlihatkan kondisi yang belum mapan di dalam berpolitik setelah reformasi.

Menuju Masyarakat Multikultural

Dengan kasus Ahok di Jakarta yang pernah menjabat sebagai gubernur dan secara aturan hukum yang telah memberi peluang dan kesempatan kepada semua warga negara yang berhak atau kesetaraan untuk masuk ke dalam politik pemerintahan dan kenegaraan, sudah memberikan jalan

untuk sampai kepada masyarakat multikultural. Keterbukaan dan peluang yang sama sudah diberikan untuk dicapai oleh siapapun warga negara yang mampu untuk itu. Masyarakat multikultural pada prinsipnya adalah masyarakat yang demokratis, yang memberikan hak dan kewajiban yang sama untuk setiap orang yang dapat memperoleh kesempatan itu, tanpa adanya hambatan atau batas-batas oleh dan terhadap kelompok warga negara tertentu. Tetapi dengan berbagai macam aksi penolakan terhadap Ahok – yang memang ada kasus Al Maidah 51 itu, mengangkat isu rasial pribumi – Cina, yang bisa mempertanyakan kembali kesiapan menuju masyarakat multikultural itu, seperti yang pernah dipertanyakan oleh antropolog Indonesia, Parsudi Suparlan di dalam artikelnya yang berjudul Menuju Masyarakat Indonesia yang Multikultural (Suparlan 2002). Di samping itu Achmad Fedyani Saefuddin juga menyatakan model masyarakat multikultural seperti apa yang cocok untuk Indonesia, serta jalan untuk mencapainya adalah melalui pendidikan multikultural yang tentu saja adalah dengan kurikulum yang pas untuk itu (Saefuddin 2006). Sementara di dalam kenyataannya di dalam buku-buku Sosiologi untuk SMA ditemukan kerancuan atas apa yang dimaksud dengan masyarakat majemuk dan masyarakat multikultural, yang malah ditemukan penjelasan yang saling dipertukarkan karena ketidaktahuanan penulis terhadap kedua konsep itu (Febrianto 2014).[101]

Oleh karena itu masih sangat panjang jalan yang harus dilalui untuk sampai kepada masyarakat multikultural, yang memberi kesetaraan terhadap beragam kelompok yang ada di dalam masyarakat sehingga dapat meminimalisir konflik. Itu pun jika masyarakat Indonesia sudah mengenal dan melekat di dalam pengetahuan serta ideologinya tentang multikulturalisme sebagai dasar masyarakat multikultural itu.

Penutup

Kasus pilkada DKI Jakarta 2017 memperlihatkan dinamika masyarakat yang sedang dalam transisi, dari masa politik orde baru yang didominasi kekuasaan di tangan Soeharto ke demokrasi dengan otonomi daerah dan berjalannya *civil society* sejak reformasi bergulir. Kondisi masyarakat justeru memperlihatkan kondisi yang belum mapan di dalam berpolitik. Artinya ketidaksiapan masyarakat memasuki masyarakat multikultural serta masih panjang jalan yang harus ditempuh untuk sampai ke sana. Pendidikan dan pengajaran dengan bahan ajar dan kurikulum yang benar dilakukan memang menjadi pilihan. Itu pun jika masyarakat secara umum sudah memiliki pengetahuan atas masyarakat multikultural itu sepakat atau konsensus untuk itu, dan konsensus masyarakat nantinya itu apakah memang masyarakat multikultural itu menjadi pilihan sebagai model masyarakat Indonesia ke depan. Pilihan-pilihan bentuk masyarakat yang demokratis yang didambakan masih mencari model yang relevan dengan keragaman masyarakat Indonesia yang kompleks.

[101] Buku pelajaran Sosiologi lebih banyak dibandingkan dengan buku pelajaran Antropologi di tingkat SMA, karena antropologi sangat sedikit diajarkan di sekolah mengenah, sebab di dalam kurikulum 2006, mata pelajaran antropologi dihapuskan di tingkat SMA. Hanya diajarkan pada SMA dan MA yang membuka program pendidikan budaya, dan ini sangat sedikit.

Pustaka

Febrianto, Adri (2011) "Masyarakat Majemuk dan Multikultural dalam Materi Ajar Sosiologi di Sekolah Menengah dan Sebuah Pemikiran tentang Kebudayaan Indonesia dalam Konteks Masyarakat Multikultural," *Jurnal Suluah.* Vol.11 No.15. pp.172-180.

Geertz, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books

Lévi-Strauss, Claude (1966) *The Savage Mind*. Translated by George Weidenfeld and Nicolson Ltd. Letchworth, Hertfordshire: The Garden City Press Limited

Lévi-Strauss, Claude (1963) *Structural Antropology*. Translated by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf. New York: Basic Books

Pelly, Usman (1999) "Mewaspadai Ancaman Disintegrasi Nasional", *Harian Republika,* Rabu 6 Januari 1999. p. 4.

Saefuddin, Achmad Fedyani (2006) "Membumikan Multikultural di Indonesia," *Jurnal Etnovisi*. Vol.II, No.1. pp. 3-11.

Schefold, Reimar (1998) "The Domestication of Culture: Nation-building and Ethnic Diversity in Indonesia. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Vol. 154, No. 2, Globalization, Localization and Indonesia. pp. 259-280.

Suparlan, Parsudi (2007) "Kesukubangsaan dan Posisi Orang Cina dalam Masyarakat Majemuk Indonesia," *Antropologi Indonesia*. Vol.71. pp. 23-33.

Suparlan, Parsudi (2002) "Menuju Masyarakat Indonesia yang Multikultural," *Jurnal Antropologi Indonesia*. Vol. 69. pp. 98-105.

Radikalisme dan Terorisme: Perspektif Antropologidan Analisis Kebijakan di Indonesia

Yanuardi Syukur
Program Studi Antropologi Sosial, Universitas Khairun, Ternate
yanuardisyukur@gmail.com

Abstrak

Fenomena radikalisme dan terorisme menjadi kajian yang menarik untuk diteliti dalam perspektif antropologi. Radikalisme yang berkait dengan upaya untuk melakukan perubahan secara fundamental dan terorisme yang membenarkan kekerasan terhadap pihak lain menjadi bahan penting bagi kajian antropologi tentang bagaimana manusia atau komunitas tertentu melihat dunia, membuat jejaring, membangun narasi gerakan, dan mempertahankan eksistensi kelompok. Kajian antropologi, terutama di Indonesia, masih jarang yang membahas soal radikalisme dan terorisme. Dalam makalah ini, penulis berupaya untuk melihat bagaimana kalangan antropolog mengkaji isu radikalisme dan terorisme, analisis kebijakan pemerintah dalam radikalisme dan terorisme, contoh pemetaan dasar bagi riset radikalisme dan terorisme Indonesia, serta kontribusi antropologi bagi kajian tersebut. Kajian ini selain bermanfaat untuk akademik antropologi juga berguna untuk pengambil kebijakan di Indonesia.

Kata kunci: radikalisme, terorisme, agama, politik

Reformasi Dan Kebangkitan Gerakan Radikal

Setelah gerakan Reformasi bergulir pada tahun 1998, muncul berbagai gerakan radikal di Indonesia yang terus berkembang dan mendapatkan pengikut di berbagai daerah. Tumbuhnya berbagai gerakan radikal tersebut di satu sisi memperlihatkan era keterbukaan akan tetapi gerakan tersebut cenderung untuk semakin memperkuat perbedaan satu sama lain di negeri, bahkan dapat berimplikasi pada tindakan terorisme. Berbagai kasus terorisme di Indonesia, selanjutnya, tak bisa dipisahkan bahwa gerakan tersebut bermula dari pemikiran radikal yang tidak setuju dengan Pancasila dan kebhinekaan di Indonesia.

Merebaknya paham radikal di Indonesia dianggap membahayakan negara dari berbagai segi. Dari sisi sosial dan politik, radikalisme dapat menyebabkan seseorang bertindak yang bertolak-belakang dengan masyarakat umum, bahkan pada tingkat ekstrem tertentu menganggap bahwa Indonesia merupakan negara yang *thagut* (berhala) dan olehnya itu harus diubah menjadi negara khilafah yang terkoneksi dengan negara lain. Sedangkan dari sisi pertahanan, tumbuhnya gerakan radikal dapat mengancam pertahanan dan keamanan yang ada di negeri ini mengingat radikalisme tidak terlepas dalam kemungkinan terjadinya ekstremisme dan terorisme. Merebaknya gerakan-gerakan transnasional, seperti Hizbut Tahrir dan ISIS yang telah mendapatkan pengikut di Indonesia bisa saja akan melemahkan kohesivitas masyarakat dan juga dapat menciptakan gerakan yang tidak berkesesuaian dengan bangsa Indonesia yang majemuk.

Paling tidak, eksistensi gerakan radikal di Indonesia telah membagi masyarakat pada dua sikap, yaitu menerima keberagaman dan tidak menerima keberagaman. Kelompok yang menerima keberagaman tidak menjadi masalah, akan tetapi kelompok yang tidak menerima keberagaman dapat menjadi masalah dikarenakan adanya sikap untuk menginginkan keseragaman padahal

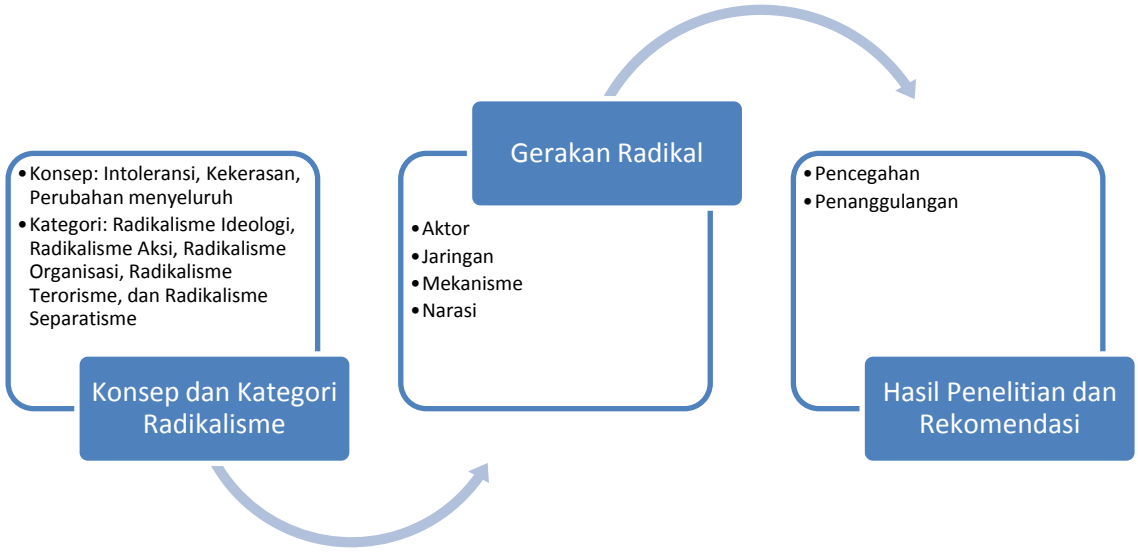
Indonesia merupakan bangsa yang majemuk dari Sabang sampai Merauke. Tumbuh dan berkembangan gerakan radikal dapat mengganggu tertib sosial di masyarakat, bahkan juga dapat menyebabkan terjadinya disintegrasi sosial yang dapat melemahkan Indonesia.

Memahami Radikalisme

Konsep radikalisme (begitu juga dengan terorisme) sampai sekarang belum menemukan titik terang di antara para pakar, media, aktivis, dan juga pemerintah.Akan tetapi, secara sederhana, radikalisme menurut Kamus Merriam Webster diartikan sebagai "pendapat dan perilaku orang-orang yang menyukai perubahan ekstrem, terutama dalam pemerintahan."Dalam penelitian ini, peneliti mengartikan radikalisme sebagai paham atau gerakan ekstrem yang berupaya untuk membuat perubahan secara drastis *(fundamental reform)* terutama yang berkaitan dengan pemerintahan.

Dalam mencapai tujuan perubahannya, gerakan radikal paling tidak dapat dilihat dari tiga aspek, yaitu (1) sikap intoleransi terhadap kelompok lain, (2) dapat menggunakan kekerasan sebagai jalan perjuangan, dan (3) menghendaki perubahan sosial-politik secara drastis.Ketiga hal ini menjadi konsep kunci dalam menentukan apakah sebuah organisasi termasuk gerakan radikal atau tidak, paling tidak dalam konsep yang sederhana.

Dalam riset gerakan gerakan radikal, maka pemetaan *(mapping)*dapat menjadi salah satu konsep yang menarik berdasarkan kategorisasi radikal seperti (1) radikalisme ideologi, (2) radikalisme aksi, (3) radikalisme organisasi, (4) radikalisme terorisme, dan (5) radikalisme separatisme. Kelima hal ini merupakan ketegorisasi yang baru dan hendak ditelusuri kebenarannya berdasarkan fakta-fakta dan temuan di lapangan. Kategorisasi ini dapat dipahami sebagai berikut: Radikalisme ideologi ingin mengubah sosial-politik secara ideologis; radikalisme aksi ingin mengubah masyarakat dalam aksi-aksi langsung; radikalisme organisasi adalah organisasi yang berpikiran radikal; radikalisme terorisme adalah gerakan radikal yang hendak mengubah sosial-politik lewat jalan teror, dan radikalisme separatisme melakukan tindakan radikal lewat gerakan-gerakan separatisme dari negara.



Konsep ini masih perlu diuji kembali dengan fakta dan temuan yang ada di lapangan. Selanjutnya, hasil data lapangan yang dikaitkan dengan kategorisasi radikalisme tersebut akandianalisis dan dibingkai dalam sebuah peta gerakan radikal yang lebih utuh. Dalam peta tersebut, akan dijelaskan apa saja gerakan radikal yang ada dalam empat daerah tersebut berikut dengan kategori, aktor, mekanisme, dan narasi yang dibawa oleh gerakan tersebut. Selanjutnya, hasil penelitian ini akan berakhir dengan kesimpulan dan peta yang dapat menjadi rujukan bagi para *stakeholder* dalam pengambilan keputusan.

Kebangkitan Gerakan Radikal Berbasis Agama

Gerakan keagamaan berbasiskan agama lahir sejak lama di Indonesia sejak periode penjajahan hingga pasca reformasi. Gerakaan keagamaan tersebut juga bervariasi, mulai dari gerakan politik, gerakan dagang, gerakan pendidikan, gerakan mahasiswa, gerakan sosial, dan lain sebagainya baik yang dilakukan secara damai maupun kekerasan (dan terorisme) yang semuanya menjadikan agama sebagai basis gerakannya.

Nottingham (1985: 155) mengartikan organisasi atau gerakan keagamaan tersebut sebagai usaha terorganisasi untuk menyebarkan agama baru, atau interpretasi baru mengenai apa yang telah ada. Artinya, gerakan keagamaan tidak pernah terlepas dari faktor (1) adanya organisasi (penetapan visi dan misi, bentuk, dan jejaring) serta (2) adanya narasi atau interpretasi baru terhadap teks-teks atau konteks yang telah ada sebelumnya. Kehadiran gerakan radikal berbasis keagamaan tentu saja tidak bisa dilepaskan dari dua faktor tersebut: adanya pembentukan organisasi serta adanya interpretasi atau narasi baru yang dibawa dan disebarkan kepada masyarakat.

Jika dilihat dari sejarah Indonesia, organisasi berbasis keagamaan di Indonesia tidak terlepas dari hadirnya Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Di masa Orde Baru, lahir pula gerakan seperti Jama'ah Tarbiyah (yang selanjutnya menjadi Partai Keadilan/Partai Keadilan Sejahtera), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Front Pembela Islam, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Laskar Jihad, Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI), dan Jamaah Islamiyah. Kelompok-kelompok baru juga lahir seperti Gafatar, jejaring-jejaring temporer seperti Gerakan Nasional Pengawal Fatwa MUI (GNPF-MUI), ANNAS, dan berbagai kelompok pengajian yang dilakukan offline maupun online. Gerakan-gerakan tersebut akan dipetakan terlebih dahulu kemudian dipisahkan mana saja gerakan yang termasuk moderat dan gerakan yang masuk dalam kategori radikal.

Pemetaan Radikalisme di Indonesia

Secara sederhana, gerakan radikal dapat dipetakan ideologi dan jejaringnya.Dalam tulisan ini, penulis hendak mengambil sampel gerakan radikal yang ada di empat wilayah di Indonesia, yaitu Bandung, Solo, Bima, dan Batam.Sebagai sample, diharapkan selain empat wilayah ini juga dapat dilakukan *mapping* gerakan radikal di provinsi-provinsi atau kota-kota besar lainnya di Indonesia. Pengetahuan akan*mapping* ini sangat berguna untuk melihat bagaimana perjalanan gerakan radikal baik yang di masa lalu dan apa yang telah terbentuk di hari ini untuk mengantisipasi agar gerakan

tersebut dapat dicegah atau diajak kembali pada visi bersama sebagai bangsa, yaitu menciptakan kedamaian dan kesejahteraan bagi masyarakat Indonesia.

Gerakan Radikal di Bandung

Kendati dikenal sebagai "kota kembang", Kota Bandung juga tidak lepas dari pengaruh gerakan radikal. Sebagai kota besar, sejak lama kota yang dikenal sebagai Paris van Java tersebut dikenal sebagai daerah persemaian berbagai gerakan kemerdekaan hingga radikalisme dan terorisme. Sebagai kota yang terbuka bagi pendatang dari berbagai daerah di Indonesia dan luar negeri, Bandung terbuka pula terhadap masuknya berbagai pemikiran dan gerakan, tak terkecuali gerakan radikal dan terorisme.

Gerakan radikal yang ada di kota Bandung (atau Jawa Barat secara umum) tidak terlepas dari sejarah perlawanan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI/TII) atau Negara Islam Indonesia (NII) yang karena kekecewaan terhadap pemerintah kemudian melakukan hijrah dan resistensi dengan cara membentuk negara Islam. Sekarmadji Maridjan Kartosuwirjo adalah tokoh utama yang menjadi imam dan pemimpin DI/TII.Perlawanan Kartosuwirjo kemudian berhasil ditumpas oleh pemerintah dan dieksekusi di salah satu pulau di Kepulauan Seribu, Jakarta.Setelah wafat, para pendukung NII akhirnya terpecah dalam berbagai kelompok yang paling besarnya adalah Jemaah Islamiyah pimpinan Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir.

Berikut adalah beberapa kelompok radikal yang ada di Bandung khususnya dan Jawa Barat pada umumnya. Pelabelan gerakan radikal terhadap gerakan-gerakan tersebut karena memiliki visi yang sama yaitu hendak membuat perubahan secara fundamental, melawan negara, bahkan ada indikasi melakukan tindakan kekerasan/terorisme.

Kelompok NII

Negara Islam Indonesia (NII) adalah gerakan yang dipimpin oleh Kartosuwirjo yang hendak mendirikan negara Islam karena kekecewaan terhadap pemerintah.NII merupakan kelompok "legendaris" karena gerakan radikal yang datang belakangan—sebutlah yang paling besar, Jemaah Islamiyah—memiliki genealogi dari gerakan NII.Artinya, setelah NII ditumpas, tidak semua sel-selnya habis. Faktanya bahkan membentuk sel-sel atau kelompok-kelompok baru namun tetap memiliki visi sama untuk menegakkan negara Islam.

Nasir Abbas, mantan pimpinan Jemaah Islamiyah, misalnya mengakui bahwa pengiriman para anggota NII untuk berlatih militer di Afghanistan tidak lepas dari tujuan agar suatu saat kemampuan tersebut dapat digunakan untuk menegakkan kembali negara Islam di Indonesia. Artinya, kepergian ke luar negeri tersebut bukan dalam rangka hijrah sepenuhnya dari tanah Indonesia ke tanah Afghan dan tidak kembali, tapi tetap kembali pada saat yang tepat dan siap menunggu instruksi perlawanan bersenjata kepada pemerintah. Akan tetapi, gerakan perlawanan terhadap militer Indonesia tidak pernah dilakukan secara frontal oleh Jemaah Islamiyah karena tidak (atau belum ada) instruksi untuk melakukan tindakan tersebut.Ketika meletus perang di Maluku (yang berpusat di Ambon dan Tobelo), para anggota Jemaah Islamiyah pun turut serta melakukan perlawanan memperkuat umat Islam dalam rangka perang terhadap pasukan Kristen.

Organisasi NII hingga saat ini tidak ada lagi akan tetapi jejak perjuangannya diteruskan oleh gerakan-gerakan lainnya yang bertujuan yang sama atau yang disebut sebagai Neo-NII. Terkait dengan gerakan Neo-NII atau gerakan-gerakan yang terinspirasi dari NII sementara ditelusuri dalam riset ini dan hendak dilihat sejauh mana gerakan tersebut eksis dan berpengaruh di masyarakat.

Kelompok Agus Wiguna

Kelompok Agus Wiguna (22 tahun) adalah kelompok baru dalam gerakan radikal teroris di kota Bandung. Kelompok ini pernah berencana melakukan peledakan bom panci di beberapa tempat di Jawa Barat.Bom buatan Agus dan koleganya tersebut meledak—sebelum diledakkan—di sebuah kontrakan yang ditinggali Agus di Kampung Kubang Bereum, Sekejati, Buahbatu di Bandung (13/7/2017).Selain Agus, ditangkap pula Qodar (26 tahun), Ade Rosadi (24 tahun), Asep Ahmad Bintara (43 tahun) di Sukabumi, dan Ade Arif Suryana (24 tahun) di Sukabumi (*Kompas.com*, 13 Juli 2017).

Menurut Kepala Bagian Penerangan Umum Divisi Humas Polri Martinus Sitompul, kelima tersangka tersebut adalah anggota sel teroris yang baru terbentuk karena kesamaan misi.Agus Wiguna mulai teradikalisasi pada Mei 2017 dari Qodar dan dua bulan kemudian (Juli 2017) berencana melakukan tindakan radikal terorisme (*Kompas.com*, 13 Juli 2017).

Terkait figur Agus, menurut tetangganya di daerah asalnya di Kampung Cibelentuk, Desa Bojong, Kecamatan Bungbulang, Garut, Agus Wiguna adalah orang yang ramah dan aktif dalam bidang keagamaan sebagaimana kata Engkun (57 tahun), tokoh masyarakat setempat yang mengatakan bahwa Agus sering menghadiri pengajian-pengajian rutin yang diselenggarakan di kampung (*Detik.com*, 9 Juli 2017). Jika pengajian rutin tersebut sifatnya terbuka, tentu saja materi tentang terorisme tidak dijelaskan secara terbuka.Akan tetapi, ada kemungkinan Agus mendapatkan radikalisasi lewat pengajian tertutup yang diikutinya ketika berkenalan dengan Qodar.

Gerakan Radikal di Solo

Solo merupakan daerah yang tidak pernah sepi dari gerakan radikalisme dan terorisme. Tokoh Jemaah Islamiyah, Abu Bakar Ba'asyir menetap di kota ini dan menjadi pengasuh Pesantren Al-Mukmin, Ngruki, Solo. Selain itu, Solo juga rumah bagi beberapa teroris Bom Bali 2002 yang dikenal sebagai "Kelompok Solo" seperti Abdul Hamid, Bambang Setiono, Budi Wibowo, Herlambang, Hernianto, Makmuri, Mohammad Musafak, dan Muhammad Najib Nawawi.

Front Pembela Islam Surakarta (FPIS)

Sebagai organisasi massa yang berinduk pada Front Pembela Islam (FPI) yang bermarkas di Petamburan, Jakarta, Front Pembela Islam Surakarta adalah bagian dari gerakan FPI secara umum dengan tujuan yang sama. FPI terbentuk lewat deklarasi di Pondok Pesantren Al-Umm Cempaka Putih, Ciputat pada 17 Agustus 1998 dan memilih Habib Muhammad Rizieq Shihab sebagai pimpinan. "Front" berarti "depan" sedangkan "pembela" berarti menjadi pembela Islam paling

depan yang didasarkan pada surat As-Shaffat ayat 14 yang berarti "Wahai orang-orang yang beriman, jadilah engkau pembela atau penolong Allah" yang ditafsirkan oleh Habib Rizieq sebagai "pembela agama Allah atau Islam."

Gerakan Radikal di Bima

Menurut sejarah, Bima merupakan kota yang pernah menjadi basis Kesultanan Bima pada abad ke-17 saat Raja Bima ke-27 bergelar "Ruma Ta Ma Bata Wadu" menikah dengan adik dari istri Sultan Alauddin (Makassar) dan diberi gelar Sultan Abdul Kahir (Sultan Bima 1). Hingga saat ini, Bima masih dikenal sebagai salah satu basis Islam yang kuat di Indonesia Timur.Walaupun demikian, Bima pada faktanya menjadi salah satu daerah yang tidak terlepas dari pengaruh radikalisme dan terorisme.Pada Sabtu (17 Juni 2017) misalnya, Densus 88 menangkap tiga orang tersangka yang disinyalir memiliki jejaring dengan kelompok pro-ISIS di Marawi, Filipina, Selatan.Mereka ditangkap karena telah mempersiapkan aksi pengeboman di Markas Polsek Woha, Bima.

Kelompok Kurniawan bin Hamzah

Para tersangka yang hendak meledakkan Markas Polsek Woha pada bulan Ramadan 2017 tersebut adalah Kurniawan bin Hamzah (23 tahun), Nasrul Hidayat (21 tahun), dan Rasyid Ardisansyah. Kurniawan berperan sebagai pelaku utama perakit bom dan melakukan survei target operasi, kemudian Hidayat—yang berstatus sebagai mahasiswa—bertugas sebagai kurir yang membeli H 202 sebagai bahan bom, dan Rasyid merupakan jaringan yang tergabung dalam kelompok Mujahidin Indonesia Barat (MIB) yang pernah terlibat dalam perampokan di Kantor Pos dan Giro di Ciputat, Tangerang Selatan pada tahun 2012 (*Tempo.co*, 19 Juni 2017).

Saat ditangkap, di tubuh Kurniawan terdapat bom rakitan yang aktif dan di rumahnya ditemukan pula 24 item barang bukti bahan-bahan dalam perakitan bom seperti dua botol air aki, satu tas plastik pupuk urea, satu bungkus ammonium nitrat, alat solder, 85 bola lampu hias, tiga buah *casing* pipa, serta empat buah ponsel yang dimodifikasi menjadi *switching* bom rakitan. Menurut Kurniawan, ia mempelajari ilmu perakitan bom dari *link* grup Telegram yang dikelola Bahrun Naim (*Tempo.co*, 19 Juni 2017).

Gerakan Radikal di Batam

Sebagai daerah yang bertetangga dengan Singapura, Batam merupakan daerah strategis untuk perpindahan ide, barang, dan orang, termasuk sebagai salah satu target operasi kelompok radikal teroris. Bahrun Naim, misalnya pernah mengirimkan email kepada kelompok Katibah Gonggong Rebus untuk menyerang Singapura dari Batam. Namun ketika digeledah oleh Densus 88, tidak ditemukan bahan peledak untuk operasi (*Liputan6.com*, 9 Agustus 2016).

Katibah Gonggong Rebus

Densus 88 pernah menangkap anggota Katibah Gonggong Rebus (KGR) yang dipimpin oleh Gigih Rahmat Dewa (GRD) pada November 2012 di Batam, Kepulauan Riau (*Kompas.com*, 5 Agustus

2016).Nama GKR tersebut menjelaskan bahwa kelompok radikalis teroris tidak lagi terikat pada nama-nama yang kearab-araban atau Islami.Sebaliknya "Gonggong Rebus" diambil dari bahasa lokal Indonesia.

Kelompok GKR ini juga pernah diketahui ikut menyembunyikan dua warga China dari etnis Uighur yang masuk secara ilegal ke Batam bernama Ali alias Faris Kusuma alias Nur Mehmet (pernah ditangkap di Bekasi dengan KTP Indonesia) dan Doni Sanjaya alias Muhammad alias Halide Tuerxun. Keduanya merupakan anggota *East Turkmenistan Islamic Movement*, yang menurut Council on Foreign Relations (CFR) sebagai "group separatis muslim yang bebasis di Provinsi Xinjiang, Barat Laut China yang menjadi tantangan keamanan bagi Beijing" (*CFR*, 4 September 2014). Tugas kedua warga Uighur yang terbang dari Xinjiang ke Asia Tenggara dan Batam tersebut adalah merekrut dan melatih para relawan untuk bergabung di Suriah via Turki (*Liputan6.com*, 9 Agustus 2016).

Kelompok KGR ini telah menyatakan bai'at kepada ISIS lewat pernyataan pada tahun 2016 di kawasan Sungai Ladi, Batam.Kelompok ini juga memiliki kaitan dengan Bahrun Naim, warga Indonesia yang bergabung dengan ISIS di Suriah yang berhubungan lewat bisnis biro perjalanan.Per 5 Agustus 2016, paling tidak telah ada 6 radikalis teroris yang ditangkap di Batam (*Kompas.com*, 5 Agustus 2016).

Kebijakan Antiradikal di Indonesia

Dalam upaya menanggulangi radikalisme dan terorisme, pemerintah Indonesia melakukan dua cara. *Pertama*, pendekatan lunak, yaitu pendekatan yang bersifat persuasif untuk mengajak kelompok radikal atau masyarakat umum agar tidak terpengaruh dengan paham radikal dan terorisme.*Kedua*, pendekatan keras, yaitu pendekatan penindakan tegas kepada kelompok atau individu yang terindikasi terlibat dalam tindakan terorisme.Walaupun dua pendekatan ini masih dilakukan sampai sekarang, di kalangan akademisi terminologi pendekatan lunak seperti deradikalisasi masih menjadi perdebatan, apakah bisa seseorang menjadi tidak radikal dalam waktu lama?Atau, problem utama munculnya radikalisme adalah tidak lepas dari kebijakan pemerintah dan olehnya itu maka penyebab tersebut perlu diselesaikan pula oleh pemerintah?

Kebijakan deradikalisasi—atau konsep *countering violence extremism* (CVE) dan berbagai terminologi—dilakukan di berbagai tempat di Indonesia untuk mengajak masyarakat agar tidak menjadi radikal.Ketika gerakan Maute meletus di Marawi, Filipina, pemerintah pun membuat kebijakan agar memperketat—terutama wilayah terdekat di Filipina seperti Maluku Utara, Sulawesi Utara, dan Kalimantan—agar tidak terjadi migrasi para eks petarung Maute ke Indonesia.Selain itu, pendekatan pada tokoh masyarakat, pimpinan pesantren, kalangan muda, dan pendidikan (walaupun belum terlihat maksimal) juga dilakukan agar menumbuhkan anggota masyarakat yang tidak anti-negara, tidak mendukung khilafah, apalagi mendukung gerakan terorisme seperti ISIS.

Melihat kebijakan deradikalisasi—atau yang senada dalam arti "penanggulangan radikalisme dan terorisme"—terkesan pemerintah masih berjalan sendiri-sendiri.Apa yang disebut "ego sektoral" masih ada dalam kebijakan yang dijalankan. Padahal, penanggulangan terorisme dapat dilakukan dengan cara mengajak banyak sektor (multisektor) untuk bersatu menanggulangi radikalisme dan terorisme. Dalam perspektif antropologi, pemerintah dapat mengajak para tokoh

masyarakat (etnis, perkumpulan, organisasi, tokoh agama, dan sebagainya) untuk secara kontinyu menyadari bahwa negara-bangsa ini tengah digerogoti oleh radikalisme dan terorisme, dan olehnya itu perlu gerakan bersama untuk menanggulanginya. Pendekatan persuasif sangatlah penting tidak hanya bagi masyarakat, akan tetapi juga bagi mereka yang terindikasi terlibat gerakan radikal dan terorisme. Tentu saja, *counter-wacana* menjadi salah satu bagian penting dalam upaya untuk mempertahankan diversitas Indonesia yang terdiri dari berbagai latar belakang.

Kontribusi Antropologi

Penelitian antropologi mencoba untuk mengungkap data dan fakta dari dasar, yaitu dari lapangan untuk kemudian dianalisis sehingga mendapatkan kesimpulan yang utuh *(holistic)* tentang sebuah topik kajian tertentu.

Dalam konteks ini, metode etnografi memiliki peranan yang signifikan untuk "menangkap" apa saja landasan ideologis, makna, simbol, dan jaringan sosial (online dan offline) yang dimiliki oleh gerakan radikal atau teroris. Penelitian etnografi ini kendati secara konseptual terlihat mudah akan tetapi tidak mudah di lapangan dan di Indonesia tidak banyak peneliti yang dapat meneliti radikalisme dan terorisme secara holistik dengan berbagai metode penelitian antropologi seperti wawancara mendalam, observasi partisipasi, dan melakukan *immersion* dengan obyek kajian.

Selain itu, metode pemetaan sosial *(social mapping)* yang secara sederhana diartikan sebagai proses penggambaran masyarakat yang sistematis serta melibatkan data dan informasi mengenal masyarakat sangat berguna untuk tujuan penelitian ini. Pemetaan sosial gerakan radikal di empat wilayah ini akan memetakan gerakan tersebut secara ideologis, gerakan, mekanisme, aktor, dan narasi yang disebarkan oleh gerakan tersebut. Pengetahuan akan pemetaan tersebut sangat berguna sebagai alat untuk mengenal aktivitas gerakan radikal. Dengan demikian, pemetaan sosial juga sangat berguna untuk kepentingan akademis dan praktis.Memang, tampaknya dalam antropologi belum banyak yang menggunakan *social mapping* untuk mengkaji radikalisme dan terorisme.

Beberapa tahun yang lalu penulis pernah meneliti tentang jaringan kelompok Al-Qaeda di Indonesia.Dalam kajian tersebut, penulis berupaya untuk melakukan membangun kepercayaan dan kedekatan dengan informan. Memang, tidak semua informan mau berbagi apa yang mereka ketahui, akan tetapi dengan kedekatan bahasa (misalnya menggunakan kosakata bahasa Arab "ana-antum" dan terminologi yang umum dipakai dalam kelompok radikal) cukup membantu untuk mendapatkan data. Dalam riset tersebut yang tidak lama, memang belum diperoleh data yang signifikan, akan tetapi membangun kedekatan dengan informan sangatlah penting untuk riset dalam bidang radikalisme dan terorisme.

Pustaka

Buku

Armstrong, Karen (2015) *Berperang Demi Tuhan*. Bandung: Mizan

Bruinessen, Martin van (ed) (2014) *Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme.* Bandung: Mizan

SB, Agus (2016) *Deradikalisasi Nusantara*. Jakarta: Daulat Press

Solahudin (2011) *NII Sampai JI: Salafy Jihadisme di Indonesia*. Depok: Komunitas Bambu

Tim Penulis (2015) *Islam dan Terorisme: Antara Imajinasi dan Kenyataan*. ILUNI Pascasarjana UI dan BNPT

Tim Polda Jateng. *Dari Bali Ke Jateng: Buku Putih Peran Polda Jateng dalam Pengungkapan Kasus Bom Bali*. Jakarta: Pensil-324

Winarno, Budi (2014) *Dinamika Isu-Isu Global Kontemporer*. Yogyakarta: CAPS

Zuhri, Saefudin (2017) Deradikalisasi Terorisme. Jakarta: Daulat Press

Jurnal dan Laporan

INFID (2016) *Studi tentang Toleransi dan Radikalisme di Indonesia*.

Kundhani, Arun (2015) *A Decade Lost: Rethinking Radicalisation and Extremism*. Claystone

Orav, Anita (2015) *Religious Fundamentalism and Radicalisation*. European Parliament March

Palobi, Simon and Gomis, Benoit (2016) *Lone-Actor Terrorism*. Policy Paper Chatham House

Patel Faiza (2011) *Rethinking Radicalization*. Brennan Center for Justice

Pranawati, Rita (2012) *Radikalisme di Kalangan Mahasiswa: Studi Kasus UI dan UIN Jakarta*.

Rabasa *et all*. (2004) *The Muslim World After 9/11*. RAND

Taspinar, Omer (2009) *Fighting Radicalism, Not 'terrorism': Root causes of an International Actor Redifined*. SAIS Review

Von Behr, Reding, Anais, Edwards, Charlie, and Luke Gibron (2013) *Radicalisation in the Digital Era*. RAND Europe

Vurmo, Gjergji (2015) *Religious Radicalism and Violence Extremism in Albania*. IDM Tirana

Media Massa

Kompas, Republika, Sindo, Tribunnews, Batam Pos, Tribun Jabar, Jawa Pos, Bima Kini.

Link Website

http://nasional.kompas.com/read/2017/07/13/15442781/pelaku-bom-panci-di-bandung-bertambah-kini-berjumlah-lima-orang
https://news.detik.com/berita/d-3553173/di-kampungnya-pelaku-bom-panci-bandung-dikenal-pintar-dan-ramah
http://nasional.tempo.co/read/news/2017/06/19/063885810/diduga-terkait-isis-ini-peran-3-tersangka-teroris-di-bima#Bji9XDe2pafArl9i.99
http://news.liputan6.com/read/2572597/bahrun-naim-perintahkan-teroris-batam-serang-singapura-via-e-mail

Decision Pattern within Map of Political Cultures: Search for Transformation in Organizations

Bambang Widianto
Centre of Research of Human R esource and Environment – School of Environmental Science University of Indonesia, Salemba (CRHRE-SESUI) Salemba and Facultyof Psychology Universitas Indonesia. Depok
qbang53@gmail.com

Abstract

Cultural differences in order to make a decision, among organizations and individuals create a long debate which slowed the progress of government programs. One example is the method of energy exploitation in ocean which located in block of Masela. Political culture consisted of decision pattern with orientation and norms, that characterized its organization. Orientations and norms which utilized for decision creates pattern. Those decision pattern can be seen in map of political cultures. Based on map of political cultures, it can be seen the position of few organizations and its dynamic. There are two system of political culture within teritorry of scial interactions. The first is a system maintenance with beuracratic practices. The second is a system transformation which changed organization, structure, norm and orientation. Data collected by queestionaires distribution filled by 88 participants of CRHRE-SILUI training course. The training courses were conducted in 2011, 2012, 2015, and 2016. The paper intention is to answer possibility to lead for change and transformation. The analysis is based on factors such as gender, education, and also occupation.

Keywords: Decision pattern, map of political cultures, transformation, education, occupation, gender

Introduction

The activity of organization consisted of selected decisions and its implementation by its member. Those decisions formed into various pattern which related to interaction of its members of organization. The decision patterns showed distinction and position of organization within map of political culture. There were also connection of groups which had similarity. The likeness can be based on the type of marine environment or administrative area, and also interest, even though the agencies were different. The difference of their cultural behaviour showed distinction of collective orientation and the flexibility of rule. Orientation and rule influenced and created patterns of decision which showed the position in the map of political culture.

The paper intended to describe the difference of decision patterns in organization and example of conflict on gas refinery in Masela. It consisted of few parts. The first part is introduction. The second part is theoretical background. The third part is methodology. The fourth part is the result and discussion which showed the position from respondents and stakeholder in Masela. The fifth is a conclusion.

Theoretical Background

Human interaction within organization had an influence on decision pattern. The interaction that create a link with various persons or other groups. It can be classified into temporary connection or continous relation. Further more the relation can be a strong bond to a group, or at least

preference toward individuals. The interaction within the group could be lot of pressure or flexible way in behaviour. The pressure on relationship showed the rules principles and orientation that tolerate the limit of member to participate in the decision making. In other words, social relation showed the orientation toward group or individual and also the strictness rule during the interaction and decision making.

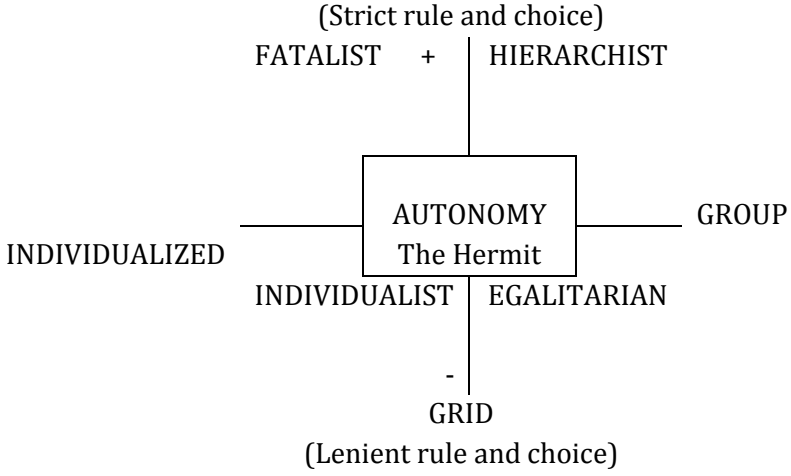
Michael Thompson, Richard Ellis and Aaron Wildawsky (1990)[102] opened the differences within the similar organization through its member behavoir. They have separated the actions, based on "orientation to the group or individual" and also level of "strictness of rules" for membership involvement. This classification, showed two lines of continuum which cut each other and create four spaces, as position for decision patterns. The first continuum line connected the strictness of rule which selected involvement of member with lenient rule which allow all member to participate in decision process. This line put in vertical position and called Grid Line. The second horizontal continuum line connected a position of group oriented behaviour with individual oriented behavoiur. This line called Group Line. The Grid Line cut across in the midlle of Group Line. Those lines create a frame with four spaces of basic decision patterns. The cultural map of decision pattern basicaly filled with four spaces.

The idea which described "scale of coercion and obligation toward group or individual" and also the "strictness of the rule for people involvement in decision" originally developed by Mary Douglas. The lines which showed the coerced orientation to member and level of exclusion of member, created basically four spaces which formed a cultural map. Michael Thompson and his friends called it The Grid and Group Tipology. Those four spaces showed the group decision patterns or choices.

Various decision patterns showed the interest of group or individual and also the rigours implementation of the rules. Choices, based on the orientation to group, combined with lenient rule implementation of behaviour called as an Egalitarian Decision Pattern EDP). Egalitarian showed concern to other member of groups. The choices based on strict rule of implementation combined with orientation toward group called as Hierarchist Decision Pattern (HDP). When the choices based on person orientation and combined with implementation of flexible rule, its called Individualist Decision Pattern (IDP). Decision made by a person with individualist orientation but have to followed strict rule called, Fatalist Decision Pattern (FDP). Fatalism was followed by Eskimo people in when they have to face the force of nature in North Pole.[103] In order to survive they should act as adventourous person. Those four decision patterns can be seen as four boxes. There is another position which free of the pressure or obligation toward four patterns. Its position as a box located in the midlle above those four boxes. Its decision pattern far from the all boundary of the map. Its decision patterns called Autonomous Decision Pattern (ADP). It called Hermit. In Indonesia similar as *Kiai*, or independence person "who stayed above the cloud". Originally, the political cultural map of decision pattern based on four decision ptterns. It can be seen in the picture number 1 bellow.

[102] Michael Thompson, Richard Ellis, Aaron Wildawsky. 1990. *Cultural Theory*. Oxford. Westview Press.
[103] Norman A. Chance. 1971. "The Eskimo Cultural Values" in *Man in Adaptation. The Institutional Framework.* Edited by Yehudi Cohen. Chicago. Aldine Publishing Co.

Picture 1. Map of political culture



Methodology

The research conducted since 2011, 2012, 2015, and 2016. The study is still in progress following the training course in the future. The research focused on the participants who took an environmental training course. The participants registered themselves as staff from various environmental organisations. Those organizations interested in environmental management in Indonesia such as, government agencies, companies as part of government called BUMN, private companies, research center, and independent experts.

Data collection conducted by questionaires distribution. The question is: "When in the group, and there is a need to investigate the problem, and is urgent for action, you will". The answers consisted of five alternatives that showed the Decision Pattern of respondents. The list of the answers are:

(1) *Let it happen, because that is not my responsibility (fatalist)*
(2) *I Will act based on my interest (individualist)*
(3) *I will first, ask and discus with my friend (egalitarian)*
(4) *I will investigate and act directly without look for benefit or interest (autonomy)*
(5) *I will ask and discussed with supervisor and also the expert (hierarchist)*
(6) *I will involved when there is benefit.(individualist)*

Meanwhile there are various response from respondents. It is interesting that, respondents rejected answers number 2 and 6. The original choices for the question are six. The answer of number 7 is decision made by combination of few answers.

(7) *I will ask and discussed with friend and supervisor (number 3, and 5)*

The participants are 88 people, it consisted of 46 (52.3%) men and 42 (47.7) men. They consisted of various backgrounds of education and occupation.

The level of education started from Vocational or D3 toward Doctoral (S3). Respondents with background of Vocational (D3) are 8 (17.4%) men and 6 (14.3%) women. Persons with background of Bachelor (S1) are 25 (54.3%) men and 24 (57.1%) women. The next level are respondent with Postgraduate Master (S2). The size are 12 (26.1%) men and 11 (26.2%) women.

The last level are Doctor (S3). It consisted of 1 (2.2%) men and 1 (2.4%) women. The composition of respondents based on gender are 46 (100%) men and 42(100%) women. It can be seen at Table 1.

Table 1. Crosstab of Respondents based on Gender and Education

Education	Sex		Total
	Men	Women	
Vocational (D3)	8 (17.4%)	6 (14.3%)	14 (15.9%)
Bachelor (S1)	25 (54.3%)	24 (57.1%)	49 (55.7%)
Postgraduate Master (S2)	12 (26.1%)	11(26.2%)	23 (26.1%)
Doctor (S3)	1 (2.2%)	1 (2.4%)	2 (2.3%)
Total	46 (100%)	42(100%	88 (100%)

The occupation of respondents can be separated into five profesional area. The first background is respondent who worked for Government. They are consisted of 25 (54.3%) men and 29 (69.0%) women. Other background is from Private Company. They are consisted of 10 (21.7%) men and 6 (14.3%) women. There is background of Non Governmental Organization. It is 1 (2.4%) women. There are few persons who worked independently (Self Employment or Wiraswasta). They are 3 (6.5%) men and 2 (4.8%) women. The last are person who worled for Government Companies (BUMN). They are 8 (17.4%) men and 4 (9.5%) women. It can be seen in tabel 2., bellow.

Table 2 Crosstab of Respondents based on Gender and Occupation

Office or occupation	Sex		Total
	Men	Women	
Government	25 (54.3%)	29 (69.0%)	54 (61.4%)
Private Company	10 (21.7%)	6 (14.3%)	16 (18.2%)
NGO	0 (.0%)	1 (2.4%)	1 (1.1%
Self Employment-Wiraswasta	3 (6.5%)	2 (4.8%)	5 (5.7%)
Government Company-BUMN	8 (17.4%)	4 (9.5%)	12 (13.6%)
Total	46 (100%)	42 (100%)	88 (100%)

Result, discussion and Map of Political Culture of Masela Description

This part described the answers which selected to the questionaires. The decision patterns crossed with few factors. Those factors are gender, education and occupation. Men and women answered with different decision patterns. Fatalist Decision Patterns (FDP) selected only by 2 (4.8%) women. Egalitarian Decision Pattern (EDP) answer were selected by 16 (34.8%) of men and 4 (9.5%) of women. Autonomy Decision Pattern (ADP) answer, were selected by 6 (13%) men and 7 (16.7%). Hierarchist Decision Pattern (HDP) answer, were selected by 23 (50%) men and 29 (69%) women. One man (2.2%) selected mix patterns of Egalitarian and Hierarchist decision patterns. It can be seen in table 3.

Table 3 the Crosstab of Gender and Decision Patterns

Decision Pattern	Sex		Total
	Male	Female	
Fatalist	0 (0%)	2 (4.8%)	2 (2.3%)
Egalitarian	16 (34.8%)	4 (9.5%)	20 (22.7%)
Autonomy	6 (13.0%)	7 (16.7%)	13 (14.8%)
Hierarchist	**23 (50.0%)**	**29 (69.0%)**	**52 (59.1%)**
Egalitarian and Hierarchist	1 (2.2%)	0 (0%)	1 (1.1%)
Total	46 (100%)	42 (100%)	88 (100%)

Education showed influenced in decision patern. Fatalist Decision Pattern (FDP) were chosen by 1 (7.1%) D3, and 1 (2.0%) bachelor. Egalitarian Decision Pattern (EDP) selected by 3 (21.4%) persons with D3 level, 13 (26.5%) bachelor level, 4 (17.4%) postgraduate level. Autonomy Decisipn Pattern (ADP) were selected by 8 (16.3%) people with bachelor level, and 5 (21.7%) people at postgraduate level. Hierarchist Decision Patterns (HDP) were selected by 10 (71.4%) people with D3 level, 27 (55.1%) with bachelor level, 13 (56.5%) postgraduate level and 2 (100.0%) of doctor level. The combination of Egalitarian and Hierarchist were selected by 1 (4.3%) perseon with master level. It can besen in table 4., bellow.

Table 4. Crosstab of Education and Decision patterns

Decision Pattern	Education				Total
	Vocational faculty D3	Bachelor (S1)	Postgraduate Master (S2)	Doctor (S3)	
Fatalist	1 (7.1%)	1 (2.0%)	0 (.0%)	0 (.0%)	2 (2.3%)
Egalitarian	3 (21.4%)	13 (26.5%)	4 (17.4%)	0 (.0%)	20 (22.7%)
Autonomy	0 (.0%)	8 (16.3%)	5 (21.7%)	0 (0%)	13 (14.8%)

Hierarchist	**10 (71.4%)**	**27 (55.1%)**	**13 (56.5%)**	**2 (100.0%)**	**52 (59.1%)**
Egalitarian and Hierarchist	0 (.0%)	0 (.0%)	1 (4.3%)	0 (.0%)	1 (1.1%)
Total	14 (100%)	49 (100%)	23 (100%)	2 (100%)	88 (100%)

Decision Pattern can be influenced by Office or Occupation of the resondents. There are five ara of employment which can be seen in table 5. The first is work as government employee. The second worked as employee in private company. The next or the third worked as activist of NGO. The fourth is worked as independent worker (wiraswasta). The fifth, is worked as employee in governmant company.

Fatalist Decision pattern or FDP were selected by 2 (3.7%) employee of government. Egalitarian Decision pattern or EGP were chosen by 13 (24.1%) of government staff, 3 (18.8%) of employee of private companies, 1 (20%) independent worker, and 3 (25%) of government companies. Autonomous Decision Patterns is preference of 7 (13%) government staff, 3 (18.8%) privat company employees, 2 (40%) person who worked independently, 1 (8.3%) staff of government company. Hierarchist Decision Pattern or HDP were chosen by 31 (57%) government staff, 10 (62.5%) of employee in private companies, one (100%) who worked as NGO, 2 (40%) of persons who worked as independent worker, and 8 (66.7%) who worked in government companies. The combination of decision such as Egalitarian and hierarchist is chosen by only 1 (1.9%) who worked in government. It can be seen tabel 5 bellow.

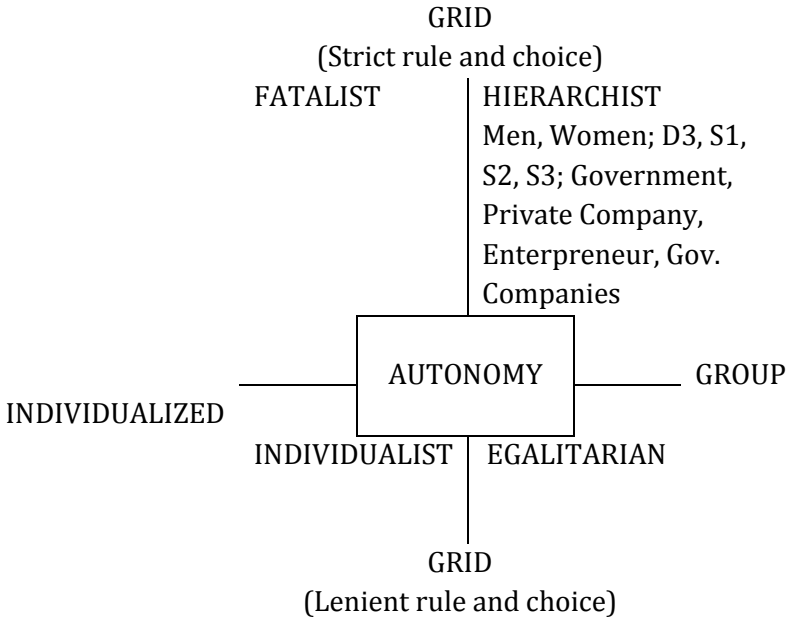
Table 5. Crosstab Office or Occupation and Decision Patterns

Decision Pattern	Office or occupation					
	Govern-ment	Private Company	NGO/ LSM	Self Employment (Wiraswata)	Governmen t Company (BUMN)	Total
Fatalist	2 (3.7%)	0 (0%)	0 (0%)	0 (0%)	0 (0%)	2 (2.3%)
Egalitarian	13 (24.1%)	3 (18.8%)	0 (0%)	1 (20.0%)	3 (25.0%)	*20 (22.7%)*
Autonomy	7 (13.0%)	3 (18.8%)	0 (0%)	**2 (40.0%)**	1 (8.3%)	1 (14.8%)
Hierarchist	**31 (57.4%)**	**10 (62.5%)**	**1 (100.0%)**	**2 (40.0%)**	**8 (66.7%)**	**52 (59.1%)**
Egalitarian and Hierarchist	1 (1.9%)	0 (0%)	0 (0%)	0 (0%)	0 (0%)	1 (1.1%)
Total	54 (100%)	16 (100%)	1 (100%)	5 (100%)	12 (100%)	88 (100%)

Discussion

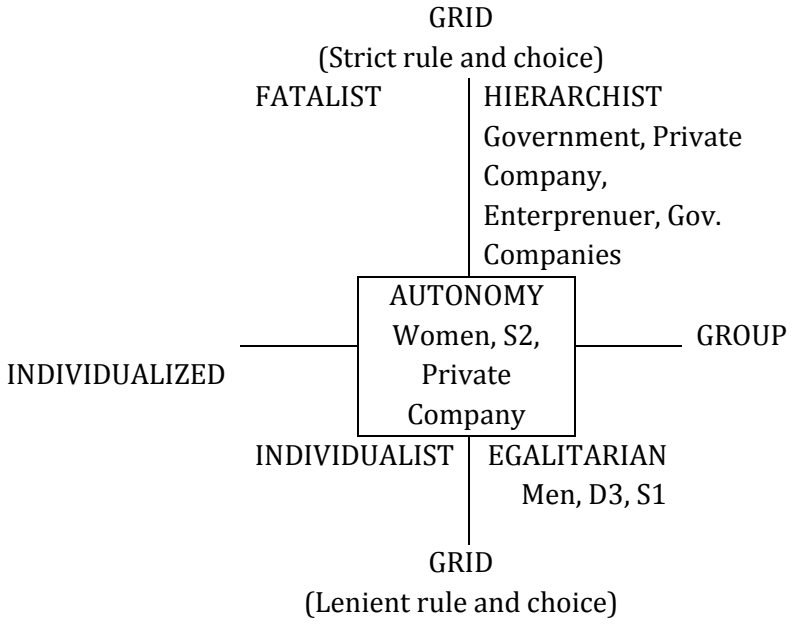
There is number written with bold and underline. The bold number showed the biggest percentage, meanwhile the underline showed the second position bellow the biggest percentage. The favourite decision pattern is Hirarchist Decision Patterns. The second position is Egalitarian Decision Pattern or EDP, Autonomous Decision Pattern or ADP, and HDP. The biggest percentage is hierarchist decision pattern that selected by few variables of few factors. The factor of gender variables are men and women. The variables of educational factor is a vocational (D3) level, bachelor (S1) level, master level (S2) level, doctor (S3) level. The variables of occupational factor consisted of government organization, private companies, NGO, enterpreuner, and governmant companies. It can be seen in picture 2 bellow.

Picture 2. Position of Respondents on map of political culture, based on the biggest percentage



The second big percentage consisted of decision patterns. Those are still HDP, then Egalitarian Decision Pattern (EDP), and the last Autonomous Decision Pattern (ADP). HDP were selected by government, private companies, Enterpreneur, and government companies (BUMN). EDP were choosen by men, vocational (D3) level, and bachelor (S1) level. ADP were choosen by women, master (S2) level, and private companies. It can be seen in Picture 3 bellow.

Picture 3. Position of Respondents on map of political culture, based on the second biggest choices



Map of Political Cultre of Masela

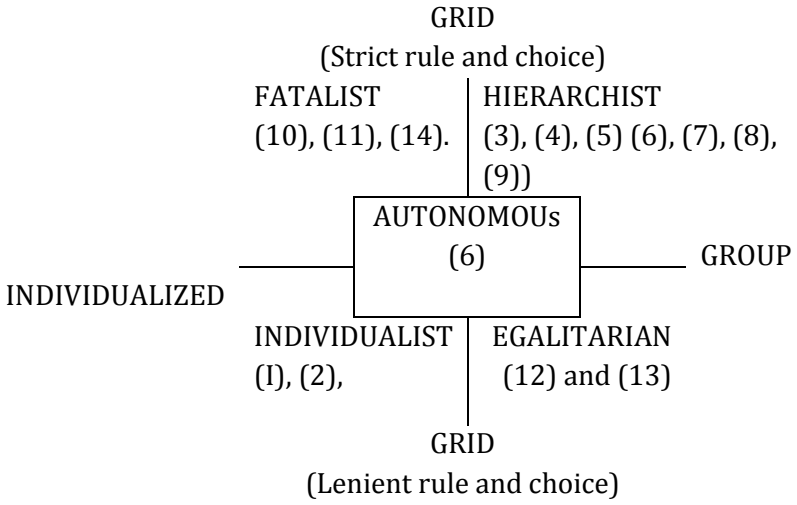
Weekly magazine called Tempo (February – March 2016, 2016) wrote a report on debate of gas resources in Masela located in South Molluca, east Indonesia. Location of gas resource called block of Masela had been discovered by Japan foreign company (JFC) Inpex in 1998, in the sea of South Molluca. The JFC proposed the floating gas refinery which expected to flow the gas to Darwin in Ausralia. The government during Yudhoyono regime will accept the exploitation as long as within the territory of Indonesia. The installation can be floating or attaching to Indonesian island. In 2010, JFC and Directorate of Planning agreed to build floating gas refinery. It will produce 2.5 million metric tonnes They will cooperate with other Dutch company (DFC) named Shell. In 2015 the JFC promoted new refinery design of Masela with gas production 7.5 million metric tonnes. The maritime ministry rejected the 2015 proposal and suggest the change in design. The floating refinery is not processing on sea of South Molluca, but the gas must be flowed to the island of South Molluca Sub-province. The staff of ministery also suggest to change relation with DFC and develop partnership with other companies from Japan. There was a debate about size of cost for construction and operational, and benefit for government. It stated in Tempo that, the benefit will last between 22 to 24 years.

Beside that, in effort to act neutral, minister of Energy and Mineral give task to British Consultant, Poten and Partners to evaluate the two possibilities of location of gas refinery. Poten and partners won the selection for consultation with other 12 competitors. Meanwhile there is association named Fortuga (Forum Tujuh Tiga), who consisted of ITB alumnies of 1973 batch. Its people was involved from various scientific background and offices which focused in oil and gas production.

Further more, governor of Molluca province and his staff regents of Kabupaten Maluku Tenggara Barat and Maluku Barat Daya, stated also expectation that the construction of refinery should be onshore. Meanwhile the speculation on space or land had occured. There was a land aquisition through cheap land price. The space will be used as base camp for logistic warehouse. The aquisition refered to other company which located in Jakarta and used to work for suply of oil gas.

There were few report which showed the size in dollars. Fortuga evaluation toward onshore construction and operational cost, is cheaper than offshore. On the other hand, JFC proposal stated that the construction and operational cost onshore is expensive than offshore. At the end of debate, President of republic of Indonesia took initiative, that the refinery should be onshore. The position of stakeholder can be seen in picture 3, bellow.

Picture 3. Position of stakehoders Respondents on map of political culture, based on previous description.



Note:

1) JFC (Japan Foreign Company) (I= individualist)
2) DFC (Dutch Foreign Company) (I)
3) SKK Oil and Gas (H=hierarchist)
4) Coordinating Ministery of Maritim and Resources (H)
5) Ministry of Energy and Mineral Resources (H)
6) Presiden of Republif of Indonesia (PRI) (H=Hirarchist and change into A=Autonomous)
7) Governor of Molluca (Maluku) (H)
8) Regent of Maluku Tenggara Barat (H)
9) Regent of Maluku Barat daya (H)
10) Land Owner in area number 8 (F=Fatalist)
11) Supplyer for refinery during constrution and operation and partner of number 10 (F).
12) Local communities of number 7 and 8. (E=Egalitarian)
13) Fortuga (alumni of ITB from the batch 1973). (E)
14) British Consultant, Poten and Partners (F)

Conclusion

Decision is part of organizational dynamic. It reflects the culture of organizations which consisted of cognitive aspect such as value, norms and rules, and also orientation for people of the group. The Decision patterns showed the way of life of the organizations. It found that there are differences of decision which didnot follow the trend. Change as second option occured from hirarchical pattern to autonomous pattern occured to women, people with postgraduate educational level, and staff of private companies.

Acknowledgement

Thank to Mr Andreas Pramudianto, which allow me to dstribute the questionaires, during the training courses.

References

Chance, Norman (1971) "Eskimo Cultural Values" Dalam *Man In adaptation. The Institutional Framework. Chicago*, New York. Aldine, Atherton.

Fesler, James W, and Donald Kettl (1996) *The Politics of the Administrative Prcess.* Second Edition. Chatham, New Jersey. Chatham House publisher, Inc.

Sandi, Ayu Prima (2016) "Macet Investasi di lapangan Abadi". Dalam Majalah Berita Mingguan. Tempo 29 Februari-6 Maret 2016. Jakarta

Sandi, Ayu Prima, Agus Supriyanto (2016) "Aksi Cepat Spekulan tanah" Dalam Majalah Berita Mingguan Tempo 29 Februari-6 Maret 2016. Jakarta

Schwarz, Michiel dan Michael Thompson (1990) *Divided We Stand. Redefining Politics, Technology and Social Choice*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press

Thompson, Michael. Richard Ellis, Aaron Wildawsky (1990) Cultural Theory. Boulder, San Fransisco. Westview Press.

Widianto, Bambang (2016) "Analisis Teori Budaya pada Dinamika Sosial Budaya dalam Pengelolaan Lingkungan. Hasil Kuesioner pada Peserta Kursus Amdal". *Prosiding Seminar Nasional. Peran Ilmu Lingkungan Dalam Pembangunan Berkelanjutan*. Depok . Universitas Indonesia.

Praktik Multikulturalisme di Sekolah

Abdul Jalil
Antropologi FIB Universitas Halu Oleo
abduljalil.uho@gmail.com

Abstrak

Wilayah Indonesia semakin ke timur akan didapatkan kenakeragaman suku, etnis, bahkan bahasa. Tidak terkecuali di Sulawesi Tenggara, keanekaragaman ini lebih nampak ketika penulis terlibat langsung dalam salah satu program RRI Kendari berupa Rentak Pelangi Bumi Anoa (RPBA), ada 9 etnis pengisi acara tersebut. Mornene, Buton, Muna, Tolaki, Makassar, Bajo, Bugis, Jawa, dan Sunda serta bau-bau. Tulisan ini akan melihat potret kanekaragaman yang diimplementasikan siswa-siswi SDN 1 Baruga Kendari. Praktik ibadah yang diselenggarakan sekolah setiap hari Jum'at merupakan hal yang menarik karena siswa-siswi sejak kecil sudah ditanamkan akan pentingnya beribadah sesuai agama dan kepercayaannya, ada Islam, Hindhu, dan Kristen (Protestan dan Katholik). Secara teknis, tulisan ini akan menguraikan praktik-praktik ibadah yang diselenggarakan disekolah, rencana awal akan memberikan porsi penulisan lebih pada praktik ibadah non muslim, selain penulis bisa belajar memahami agama orang lain lewat praktik ibadah siswa-sisiwi Kristen atau Hindhu, juga yang jauh lebih penting adalah bagaimana siswai-siswi tersebut bisa saling memahami keberadaan agama lain yang dianut oleh temannya sejak waktu kecil.

Kata kunci: praktik multikulturalisme; SekolahKendari.

Pendahuluan

Berangkat dari tanggung jawab seorang pendidik/dosen dalam mengejawantahkan jumlah SKS, 1 parktek dan 2 SKS nya adalah teori atau kuliah dalam kelas, maka penulis mencoba mencari referensi melalui teman, dimanakah institusi yang cocok untuk belajar multikulturalisme, tentu selain program RRI yang penulis juga terlibat langsung, maka disarankan ke SDN 1 Baruga Kendari. SDN 1 Baruga ini telah lama mempraktikkan ibadah bagi siswa-siswi sesuai agama yang dianutnya, bagi muslim yang kebetulan jumlahnya terbanyak, maka praktik ibadahnya di luar kelas, tepatnya di halaman sekolah yang biasa dibuat upacara, selain juga ada mushola, sementara bagi siswa-siswi yang beragama Hindu dan Kristen-Katholik, praketk ibadahnya di dalam kelas.

Seacar umum, institusi-isntitusi memang tidak banyak yang memberi ruang sama, terutama jika dalam institusi tersebut memberikan ruang atau media berupa praktik keagamaan secara kuantitatif, jumlah umat beragama dengan tempat peribadadatannya selalu tidak sebanding. Apakah kemudian dianggap adil, jika sebuah perguruan tinggi yang mayoritas jumlah civitas akademikanya beragama Islam, misalnya anggap saja 50 ribu orang, dengan masjid 1 (satu), sementara yang kristen berjumlah 7 ribu, apakah dengan memberikan 1 gereja dianggap adil. Hal inilah yang kemudian masih dianggap *debatable*, artinya tidak mudah mencoba mangakomodir semua umat beragama yang hidup dalam institusi yang sama. SDN 1 Baruga mampu mewujudkan praktik ibadah, tentu bukan sebagai bentuk yang mudah dilakukan karena masing-masing guru pengampu mata pelajaran agama saling mengerti. Bagi yang muslim harus di luar kelas atau halaman yang biasa dibuat untuk upacara, selain karena ruang kelas tidak muat, sementara bagi Hindu dan Kristen, praktek ibadahnya dalam kelas karena ruangan memadai. Lebih dari itu, pembiasaan sebagai umat beragama yang baik akan Tuhannya dan pembentukan karakter sejak

dini melalui pembiasaan saling memahami antar sesama teman yang berbeda agama, mampu menghantarkan anak didik berkarakter, baik dengan Tuhannya dan baik dengan sesama teman di SDN 1 Baruga.

Penulis bersama mahasiswa Antropologi FIB UHO Kendari dalam program mata kuliah multikulturalismetelah 3 (tiga) kali melihat, mengamati, dan kemudian mendampingi mereka dalam melakukan kunjungan ke SDN 1 Baruga.Dalam praktek ibadahnya, tentu tidak jauh dari apa yang mereka kerjakan dalam setiap beribadah di tempat peribadatan, bedanya hanya pada saat pembacaan do'a atau bacaan-bacaan, guru pendamping bisa meminta salah satu bahkan dua anak dari jenis laki-laki dan perempuan untuk maju di depan kelas untuk memimpin doa, sambil guru menuntun jika dalam bacaanya ada intonasi yang kurang sesuai. Hal ini yang biasa dilakukan bagi siswa-siswi yang beragama Kristen, sementara siswa-siswi yang beragama Islam, biasanya guru yang telah ditunjuk atau dijadwal, membacakan mulai dari surat-surat pendek dari *adduha* sampai *annas* kemudian anak-anak mengikutinya, terkadang surat-surat dari juz 30, selain itu, masing-masing anak telah membawa perlengakapan sholat atau ibadah termasuk buku saku yang berisi bacaan-bacaan surat pendek.

Dari sini, kemduain penulis membayangkan bagaimana jika seluruh anak-anak didik di Indonesia juga melakukan hal yang sama dengan variasi aneka ragam daerahnya, yaitu mengenalkan praktek keagamaanya sejak dini. Muaranya adalah anak-anak bisa beragama dengan sebenarnya, yakni beribadah pada Tuhannya secara benar, selain pentingnya memahami agama orang lain karena siswai-siswi yang beragama lain juga diberi ruang sama. Mengapa diperlukan memahami agama orang lain, agar kelak setelah dewasa, tidak sulit jika hidup bermasyarakat dengan berbagai perbedaan. Melihat yang berbeda adalah sebuah keniscayaan karena sudah biasa dikenalkan sejak menjadi siswa di SD (Sekolah Dasar). Berangkat dari sini, tulisan ini ingin melihat bagaimana praktik ibadah yang dilakukan siswa-siswi SDN 1 Baruga sebagai sebuah pemahaman terkait dengan multikulturalisme.

Kajian Literatur

Dalam artikel *Ki Supriyoko* yang berjudul *Membangun Indonesia: Menuju Masyarakat Multikultural Dalam Perspektif Pendidikan*. Artikel ini menjelaskan bahwa antara pendidikan dan masyarakat multikultural memiliki hubungan timbalbalik *(reciprocal relationship),* artinya, pada satu sisi pendidikan memilikiperan yang signifikan untuk membangun masyarakat multikultural, padasisi yang lain masyarakat multikultural dengan segala karakternya memilikipotensi yang signifikan untuk memberhasilkan pendidikan. Diantara penguatan terhadap pendidikan, dengan memperbaikisistem, meningkatkan efisiensi, mengefektifkan kegiatan belajar, dan yang lain akan menambah keberhasilan dalam membangun masyarakat multikultural.Di sisi lain penguatan terhadap masyarakat multikultural, dengan mengelolapotensi yang dimilikinya secara benar. Dalam temuannya, Ki Supriyoko menyimpulkan pendidikan berperan memberikan perekat antara perbedaan-perbedaan di antara komunitaskultural atau kelompok masyarakat yang memiliki latar

belakangbudaya yang berbeda-beda agar supaya lebih meningkat komitmennya dalam berbangsa dan bernegara.[104]

Penelitian lain dari Zubaidi dengan judul *Telaah Konsep Multikulturalisme Dan Implementasinya Dalam Dunia Pendidikan.*Penelitian ini menjelaskan konsep pendidikan multikultural sebagai solusi alternatif, mengurangi antagonisme rasial. Menurutnya, pendidikan multikultural berarti mendidik nilai-nilai pluralisme budaya, atau model pendidikan yang bertujuan mempromosikanproses transformasi pendidikan untuk mencerminkan cita-cita demokrasi secara pluralistikdan kesetaraan struktural dalam masyarakat yang lebih luas. Hasil penelitian ini, menunjukkan bahwa ada tiga tujuan penting dalam pendidikan multikultural. *Pertama*, untuk meningkatkan kepekaan dan pemahaman orang lain, termasuk kelompok budaya di Indonesiadan negara-negara lain. *Kedua*, untuk meningkatkan kemampuan membuat keputusan dan tindakan yang efektif berdasarkan analisis multikultural dan sintesis. *Ketiga*, untuk meningkatkan pengertiandari proses stereotip, tingkat pemikiran stereotip yang rendah, dan kebanggaan diri serta menghormati semua orang.[105]Akhir dari penelitian ini, penulis mencoba menanyakan kembali bisa tidaknya wacana pendidikan multikulturalisme diterapkan olehlembaga pendidikan, tergantung pada ikhtiar semua stakeholder. Pada konteks ini, Depdiknas R.Imau mengadopsi pendidikan multikulturalisme untuk diberlakukan dalam pendidikansekolah, dari tingkat SD sampai dengan tingkat SLTA. Multikulturalisme sebaiknyadimasukkan dalam kurikulum sekolah, dan pelaksanaannya dapat dilakukan sebagai pelajaran ekstra-kurikuler atau menjadi bagian dari kurikulum sekolah (khususnya untukdaerah-daerah bekas konflik berdarah antar suku bangsa, seperti di Poso, Kalimantan Barat,Kalimantan Tengah dan berbagai tempat lainnya. Jika ide pelajaran multikulturalisme jadi dilaksanakan di sekolah-sekolah, maka akan bisa menjadi antisipasi dalam mencegah munculnya konflik berdarah antar suku bangsa.[106]

Penelitian lain berupa buku (bunga rampai/kumpulan tulisan) yang berjudul Mengelola Keragaman di Sekolah: Gagasan dan Pengalaman Guru. Buku ini menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan pengelolaan keragaman adalah upaya untukmemberikan pengakuan dan membuka ruang aksesuntuk berekspreasi bagi semua elemen di sekolah yang
bersandar pada jati diri masing-masing, saling berkomunikasi tanpa harus saling meminggirkan. Pendidikan di sekolah memiliki kontribusi bagi pembentukankarakter yang bersandar pada prinsip pengakuanterhadap keragaman, melalui sikap inklusif dan toleran.Salah satu premis pendidikan tersebut menyatakan bahwabelajar-mengajar merupakan proses kultural yang terjadi dalam sebuah ruang sosial. Artinya, sekolah adalah miniaturkecil dari masyarakat dalam mengelola norma, nilai,struktur, tanggungjawab, dan kode berperilaku dari unsur-unsurberagama di dalamnya.[107] Lebih lanjut, Dalam bunga rampai ini setidaknya ada limamakna keragaman, antara lain: keragaman antaragama, keragaman aliran/ paham didalam sebuah agama, keragaman etnik atau asal daerah, keragaman dalam hal kecerdasan, dan keragaman dalam hal anak berhadapan dengan hukum. Esai-esai yang terdapatdi dalam buku ini juga banyak memberikan tekanan

[104]Ki Supriyoko, *Membangun Indonesia: Menuju Masyarakat Multikultural Dalam Perspektif Pendidikan,*Makalah Lokakarya Multikulturalisme Pembangunan BUDPARbertemakan Multikulturalisme Dan Integrasi Bangsadiselenggarakan Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata, Solo: Kusuma Sahid Prince Hotel, 5 Mei 2011, hal.1-3.
[105]Zubaidi, *Telaah Konsep Multikulturalisme Dan Implementasinya Dalam Dunia Pendidikan,* dalam lib.uin-suka.ac.id, (Yogyakarta: UIN Su-Ka Press, 2001), hlm.1.
[106]*Ibid.,*hal. 12.
[107]Suhadi, dkk (editor), *Mengelola Keragaman di Sekolah: Gagasan dan Pengalaman Guru,* cetakan 1 (Yogyakarta: CRCS UGM, 2016), hal. Iv.

padapengembangan metode pembelajaran. Pengalaman guru dari hasil penelitian ini berupa keteladanan guru pada nilai-nilai demokrasi danketerbukaan *(infitah)*, keadilan *(al adalah)* dan persamaankedudukan *(al Musawwamah)* maupun moderat *(tawasuth)*dan keseimbangan dalam bergaul *(tawazun)* sebagaiperbuatan dalam kehidupan keseharian yang selalu diamatidan dialami siswa bersama guru akan menjadi sebuahpengalaman dan akan membentuk sebuah *long memory* bagisiswa. Keteladanan tersebut akan mendorong terbentuknyaperilaku siswa yang multicultural.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian lapangan, artinya mahasiswa belajar langsung pada sumber primer penelitian dengan cara mengamati, mencatat, dan kemudian melakukan wawancara dengan beberapa informan, utamanya pada subjek guru dan siswa yang beragama Hindu dan Kristen. Bagaimana menurut pemahaman siswa dan guru pendamping terkait muatan praktik ibadah yang diselenggarakan oleh sekolah setiap Jumat. Data dalam penelitian ini terdiri dari: data primer dan data sekunder. Data *primer*; diperoleh melalui observasi, wawancara, dan dokumentasi, sedangkan data *sekunder* diperoleh melalui studi pustaka yaitu dengan memanfaatkan buku atau sumber lain yang terkait dengan isu penelitian.

Pembahasan Dan Hasil Temuan

Selayang Pandang Sdn 1 Baruga

SDN Negeri 1 Baruga terletak di kelurahan lepo-lepo kecamatan Baruga, 6 KM dari ibu kota Kendari arah selatan, dan 8 km dari ibu kota propinsis Sulawesi Tenggara arah selatan. Berdasarkan keterangan tokoh masyarakat, SDN Negri 1 Baruga didirikan pada tahun 1930. Pada waktu itu bernama SDN 1 Lepo-lepo, bangunan satu unit dan beratapkan rumbia dan berdinding jelaja. Sedikit demi sedikit, atas partisipasi masyarakat, dinding jelaja tersebut dapat direnovasi menjadi dinding papan (pada tahun 1980).

Perhatian pemerintah untuk membangun sekolah dari semi permanen menjadi permanen. Pada tahun 1984 sekolah tersebut mendapat bantuan dari pemerintah satu unit bangunan begitu pula pada tahun1986 di tambah lagi satu unit sehingga bangunan sekolah tersebut menjadi 3 bangunan. Pada tahun 2005, gedung yang semula semi permanen dibongkar dan dibangun menjadi gedung 2 lantai. Seiring berjalannya waktu, sekolah ini mendapatkan dana bantuan khusus (DAK) pada tahun 2006-2008.

SDN Negri 1 Baruga adalah salah satu sekolah negeri di kota Kendari yang menajalankan metode pengajaran multikultural dengan terstruktur, hal ini tidak lepas dari kontribusi pemimipin sekolah dan guru-guru serta orang tua siswa yang begitu berpartisipasi dalam pembangunan sekolah tersebut, sehingga tidak salah jika sekolah ini di jadikan sebagai salah satu sekolah percontohan di kota Kendari.

Praktik Keagamaan Siswa Beragama Hindu

Berbicara mengenai sekolah yang menajalankan metode pengajaran dan praktik pengajaran multikultural, tentu tidak lepas dari bagaimana sistem penerapan dan pengertian pembudayaan atau pemahaman terkait multikultural kepada siswa-siswa yang belum paham dengan apa yang di maksud dengan asas toleransi dan saling menghargai antar siswa yang beragam dan berbeda pemahaman tentang keagamaan. Di SDN 1 Baruga terdapat tiga *background* agama, terdiri dari Islam, Hindu, dan Kristen. Namun dalam penelitian ini, akan diuraikan dua praktik keagamaan siswa-siswi yakni Kristen dan Hindu, selain mengedepankan sebuah tulisan yang obyektif karena penulis seorang muslim, juga ada kesan lebih menarik ketika sebuah penelitian diluar dari komunitas seorang peneliti.

Berdasarkan hasil wawancara dengan salah seorang guru yang mengajarkan pemahaman terkait dengan praktik keagamaan Hindu, Ibu Seli,dia mengatakan siswa-siswi yang latar belakangnya beragama Hindu berjumlah 58. Dan ini tersebar di kelas satu, tiga dan lima. Kelas 1 berjumlah 18 orang, kelas tiga berjulam 17 orang dan kelas lima berjumlah 23 orang. Dengan persebaran ini, tentu Ibu Seli mengalami beberapa kendala dalam menjalankan tugasnya sebagai guru. Selain sebagai satu-saturnya guru yang mengajarkan mata pelajaran agama Hindu, namun terkadang melalui pertemuan wali siswa, sering dibantu dalam menjalankan paktik-praktik keagamaan, yaitu pada hari Jum'at. Ibu Seli telah mengajar sejak tahun 2008 sampai sekarang (2017), tentu sudah mempunyai banyak pengalaman dalam menjalankan metode pengajran multikultural. Dalam metode pengajaran yang bersifat ketat dalam menyalurkan apa yang perlu di pahami oleh siswa, Ibu seli merasa sukses dalam memberikan nilai-nilai keagamaan dan nilai-nilai toleransi terhadap siswanya. Dalam pengajaran nilai-nilai ini, tidak lepas dari pendidikan nilai-nilai pancasila terhadap siswa. Sejak kelas 1 (satu), Ibu Seli sudah mengajarkan sikap saling toleransi antar umat beragama, apalagi dia menyadari bahwa siswa yang didiknya adalah minorotas dalam sebuah kelompok. Pendidikan nilai-nilai pancasila inilah yang ia anggap jitu sebagai pendidikan dasar untuk saling menghargai antar umat beragama. Selain itu, pendidikan multikultural yang dianggap sangat penting oleh Ibu Seli,ia tanamkan kepada siswa yang telah lulus dari kelas tiga karena ia anggap mereka sudah bisa menerima pengetahuan tentang hal itu.

Namun dalam menjalankan praktik-praktik keagamaan lain, ia dibantu oleh beberapa tokoh masyarakat, contoh dalam perayaan hari raya imlek, siswa-siswi itu di arahkan ke tempat ibadah untuk menyaksikan langsung proses-proses yang di lakukan ketika hari raya imlek. Dengan ini, siswa mampu memahami secara teori dan praktik keagamaan. Namun ketika hari raya kegamaan lain, Ibu Seli juga tetap membiarkan siswa siswinya untuk mengikuti proses tersebut. Seperti maulid nabi muhammad, siswa dengan latar belakang agama yang berbeda seperti Hindu tetap mengikuti proses tersebut, bukan dengan paksaan namun atas kemauan siswa-siswi dari latara belakang agama yang berbeda. Ini menunjukkan bahwa nilai-nilai tolerasi dan saling menghargai antara umat beragama sudah mereka lakukan dengan baik. Selain itu, dalam proses pembelajaran ini, Ibu Seli juga menghimbau kepada orang tua siswa untuk selalu melakukan pendidikan nilai-nilai keagamaan kepada anak mereka, karena ibu Seli hanya mewakili mereka beberapa jam saja di sekolah, selebihnya peran orang tua siswa yang jauh lebih berperan aktif dalam mendidik anak mereka di lingkungan keluarga.[108]

[108]Hasil Olahan Wawancara Dengan Ibu Seli, Pendamping Mata Pelajaran Agama Hindu, 2 November 2016.

Praktik Keagamaan Siswa Beragama Kristen-Katholik

Jumlah siswa-siswi yang beragama Kristen Protestan dan Kristen Katholik dijadikan satu kelas, selain ajaran-ajarannya tidak jauh beda terutama untuk anak didik pada usia kelas SD, juga dikarenakan faktor jumlah guru terbatas, yakni hanya ada 1 (satu), oleh keputusan kepala sekolah setelah melalui rembug dengan wali siswa dan guru pendamping, maka disetujui bahwa untuk praktik beribadah siswa-siswi agama Kristen Protestan dan Kristen Katholik digabung menjadi satu kelas. Selain karena memang secara pondasi penanaman sejak kecil tidak jauh berbeda antara Kristen dengan katholik, misalnya penanaman ajaran yang hampir sama adalah ketika mengawali aktivitas harus berdo'a, memulai belajar dan hendak makan. Agama Kristen Katholik, misalnya siswa-siswi dapat mengucapkan do'a harian dan menyanyikan 3 buah lagu gereja, mampu mengasihi keluarga, guru, teman dan sesamanya, baik disekolah maupun lingkungan lain, sementara Kristen-Protestan, misalnya dapat menghafal Johanes 3: 16 dan berdoa sederhana, selain juga dapat mengasihi keluarga, guru, teman dan sesamanya. Hal inilah yang kemudian menjadi penggabungan antara kedua agama bagi siswa-siswi SDN 1 Baruga.[109]

Salah satu contoh penerapan sikap toleransi pada siswa-siswi yang beragama Kristen, misalnya kegiatan keagamaan setiap hari Jum'at, kegiatan dimulai Pada pukul 07: 05 WITA, dari kelas 1 (satu) sampai kelas 6 (enam) berkumpul dalam satu ruangan, dengan dipandu seorang guru, sebelum memulai aktivitas hal pertama yang diperkenalkan siswa siswi adalah duduk di tempat masing-masing dengan memperhatikan kerapian dan lain sebagainya tanpa adanya perbedaan diantara anak-anak murid kelas 1-6, setelah itu guru mengajak siswa-siswinya untuk bernyanyi bersama dengan posisi duduk tegap di sertai tepuk tangan sesuai nyanyian lagu yang sedang dinyanyikan, kemudian setelah duduk lalu guru mengarahkan mereka berdiri sambil tepuk tangan sambil bernyanyi.

Setelah itu berdoa bersama yang berjudul " Bapak Kami-Motius 6-9-13". Lalu beberapa saat kemudian setelah doa "bapak kami" selesai, guru menunjuk dua orang siswa untuk membaca al-kitab, yakni atas nama Exel dan Widi. Kedua anak ini membaca al-kitab pasal 2 dulkas ayat 8-11 & 12-14. *Pertama*, Exel membacakan al-kitab ayat 8-11, sedangkan Widi ayat 12-14. Kemudian guru memanggil 3 orang siswanya untuk menghafalkan ayat 11 yang merupakan ayat pendek untuk kemudian dijadikan pedoman yakni Joshua, Indi, dan Iski. Dalam ruangan, terdapat berbeda-beda suku tapi yang dominan adalah suku Toraja, walaupun berbeda-beda mereka tetap bersatu dalam mengikuti ibadah dengan rapi, khusu', disiplin dan tenang namun terkadang ada beberapa siswa yang berulah mengganggu teman lainnya, maka guru pembimbing memberi teguran dan menyampaikan pentingnya sikap toleransi di dalam ruang kelas agar tidak terjadi keributan antar sesama siswa yang berbeda suku, berikut salah satu bentuk penyampaian seorang guru:

> " kita sebagai anak Bapa Yang di Surga kita harus saling menghargai sesama teman kita dan sodara kita jika saling mengganggu adalah perbuatan yang tidak disukai Tuhan Yesus".[110]

[109]Hasil Olahan Wawancara Dengan Feri, Pendamping Mata Pelajaan Agama Kristen-Katholik, Desember 2016.

[110]Wawancara dengan Feri, 2 November 2016.

Selain hal tersebut, dalam hasil wawancara terhadap siswa kelas 6 yang bernama Josua dan Jeremi, mereka mengatakan bahwa dalam ruang kelas jika ada siswa yang melakukan kesalahan, maka ia mendapatkan teguran dari guru pembimbing/guru agama.

> " kalau ada teman saya yang menggangu teman yang lain, biasanya saya sendiri menegurnya bahwa perbuatan itu tidak baik dilakukan tapi kalau dia tidak mau mendengar, baru mi guruku yang kasih tau dia".[111]

Setelah berdoa bersama dan membaca doa,biasanya Guru memberikan arahan kepada siswa-siswinya untuk duduk rapi seperti biasa, kemudian bernyanyi bersama sebagai tanda bahwa berakhinya aktivitas. Berikut contoh berdoa bersama, yakni Bapak Guru menyontohkan tepuk tangan sambil menghitung hari, kemudian tepuk angin sambil bernyanyi. Berikut nyanyiannya:

Hari senin hari lahirnya Tuhan
Hari selasa hari lahinya Tuhan
Hari rabu dan kamis hari lahinya Tuhan
Hari jum'at hari lahirnya Tuhan
Hari sabtu dan minggu hari lahinya Tuhan
Semua hari, hari lahinya Tuhan

Sedangkan dalam lingkungan sekolah, penerapannya adalah kepala sekolah memberlakukan sikap kedisiplinan kepada semua siswa-siswi yang ada di SDN 01 Baruga, salah satu contohnya adalah ketika ada salah satu siswa terlambat mengikuti kegiatan yang dilaksanakan di sekolah seperti upacara bendera pada hari senin, maka siswa yang terlambat tersebut mendapatkan hukuman, dan hukumannya bersifat edukasi/mendidik terutama dalam kedisiplinan diri pada anak tersebut agar tidak mengulangi kesalahannya. Namun jika siswa itu mengulangi kesalahannya hingga berulang kali, maka pihak sekolah memulangkan anak tersebut ke orang tuanya dan memberi teguran kepada orang tuanya agar anak tersebut dapat dididik lebih baik lagi di lingkungan rumahnya.

Menurut Feri (24 tahun), seorang guru pendamping/guru agama Kristen bahwa apa yang mereka lakukan seperti apa yang telah dipaparkan tersebut, yakni sebagai ibadah dan berdoa bersama setiap hari jum'at dan wajib diikuti oleh siswa-siswi yang beragama Kristen, dengan tujuan agar dapat saling mengasihi dan menghormati sesama. Setelah selesai berdoa, sekitar 30 menit sampai 60 menit/1 jam, dilanjutkan pembelajaran seperti biasanya dikelas masing-masing. Dengan demikian, hanya pada hari-hari tertentu saja, misalnya hari Jum'at atau saat hari Peringatan Hari Besar Umat Beragama masing-masing saja dikumpulkan yakni kelas 1 sampai kelas 6 untuk berdoa, beribadah bersama, baik yang beragama Islam/muslim maupun non-Islam/non-muslim. Untuk yang beragama Islam,mereka memiliki ruangan khusus yaitu mushola yang merupakan fasilitas yang disediakan oleh sekolah, sedangkan untuk yang beragama Kristen, ruangan kelas merupakan ruangan sebagai tempat ibadah juga.

Ruangan yang biasa mereka pake untuk berkumpul serta melakukan proses belajar adalah ruanga kelas 1C, setiap hari Sabtu ada guru Agama yang datang mengajar, melalui komunikasi

[111]Wawancara Josua dan Jeremi-Siswa SDN 01 Baruga, 2 November 2016.

dengan wali siswa tentu sangat mudah dilaksanakan setiap ada kegiatan, artinya pendekatan antara guru dengan murid/siswa tidak begitu sulit bahkan sangat gampang dengan melalui forum pertemuan wali dengan guru. Guru pada setiap pertemuan wali, biasanya menyanyikan sebuah lagu, misalnya lagu yang biasa di bawakan berupa hal-hal yang dapat menambah wawasan anak berupa nyanyian anggota tubuh yang bersis fungsi-fungsi anggota tubuh, berkhotbah melalui sebuah lagu. Sedangkan pendekatan *multireligi* antara siswa dengan siswa lainya yaitu melalui pendidikan karakter, siswa di ajarkan mengenai toleransi, religious, saling menghormati sesama walaupun berbeda agama dan kepercayaan namun siswa dan siswi harus memiliki satu tujuan yang sama dan menjalankan agamanya masing-masing.

Kegiatan ini biasa dilakukan sebelum belajar seperti berpatokan dengan kurikulum yang ada, kurang lebih 30 menit untuk beribadah dan setiap hari Jumat. Misalnya, mata pelajaran IPS, yang nota bene mengajarkan bagaimana ayam menyelamatkan anaknya,berbeda dengan pelajaran IPA yang lebih mengenalkan anggota-anggota tubuh maupun seni budaya. Tentu seni budaya dimaksud tidak berdiri sendiri.[112] (Wawancara dengan Feri, 2 November 2016).Pembelajaran lain yang menarik juga adalah melalui kegiatan spontan. Kegiatan spontandilakukanketika guru menjumpaisiswa yang bersikap tidak toleran kepada temannya, maka guru memberikan peringatan kepada siswa yang bersikap tidak toleran untuk memperbaiki sikapnya dan bersikap toleran kepada orang lain. Dengan diberikan teguran, diharapkan siswa dapat menyadari kesalahan yang diperbuatnya dan diharapkan siswa tersebut dapat belajar dari kesalahan serta tidak mengulangi perbuatan intoleran dikemudian hari. Selanjutnya, guru juga menanamkan sikap toleransi kepada siswa melalui pengkondisian.

Kesimpulan

Penelitian dengan potret *Praktik Multikulturalisme Di Sekolah* sangat menarik untuk didiskusikan, selain diperlukan dukungan semua elemen. Instansi atau sunia pendidikan sangat efektif untuk menanamkan sikap toleransi, saling menghargai dan menghormati orang lain. Tanpa menghargai orang lain, apalagi sampai punya perasaan yang paling benar diantara temannya, maka dampaknya tidak akan baik untuk kehidupan bermasyarakat, multikulturalsime selamanya hanya akan menjadi konsep yang tidak pernah dibumikan/diparktikkaa. Menariknya, penelitian ini fokus pada dunia anak-anak, yangsangat belia, anak-anak sudah diajarkan beragama secara baik dan benar, yakni pembiasaan seorang yang beragama dengan melakukan segala hal yang menjadi kewajibannya dan berusaha menjauhi apa yang tidak diperbolehkan oleh tuntunan agamanya. SDN 1 Baruga Kendari mampu mewujudkan hal itu, bagaimana jika proses pemaknaan dan pemahaman agama seseorang bisa dimulai dari yang sederhana dan kecil dan dimulai dari dunia pendidikan ini bisa diikuti oleh daerah lain dengan kekhasan yang dimiliki, tidak hanya pada dunia pendidikan namun lebih luas, bisa aspek budayanya, sosial, ekonomi dan keanekaragaman lain yang dimilikinya.

[112]Wawancara dengan Feri, 2 November 2016.

Pustaka

Ki Supriyoko (2011) *Membangun Indonesia: Menuju Masyarakat Multikultural Dalam Perspektif Pendidikan,* Makalah Lokakarya Multikulturalisme Pembangunan BUDPAR bertemakan Multikulturalisme Dan Integrasi Bangsa diselenggarakan Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata, Solo: Kusuma Sahid Prince Hotel, 5 Mei 2011.

Zubaidi (2001) *Telaah Konsep Multikulturalisme Dan Implementasinya Dalam Dunia Pendidikan,* dalam lib.uin-suka.ac.id, (Yogyakarta: UIN Su-Ka Press, 2001).

Suhadi, dkk (editor) (2016) *Mengelola Keragaman di Sekolah: Gagasan dan Pengalaman Guru,* cetakan 1 (Yogyakarta: CRCS UGM, 2016).

Internet:
http://sdn1baruga.blogspot.co.id/p/profil.htmldiakses pada tanggal 17 Desember 2016.

Informan:
Seli, Guru/pendamping mata pelajaran agama Hindu wawancara pada 2 Novembver 2016
Feri, Guru/pendamping mata pelajaran Kristen-Katholik, wawancara pada 2 November 2016.
Josua dan Jeremi-Siswa SDN 01 Baruga, wawancara 2 November 2016

Antropologi Pendidikan dan Pendidikan Antropologi: Mungkinkah di Indonesia?

M. Arief Wicaksono
Universitas Indonesia
ariefwicaksono.m@gmail.com

Abstrak

Dua frasa pada judul: antropologi-pendidikan dan pendidikan-antropologi adalah dua hal yang berbeda namun tak dapat dipisahkan. Antropologi pendidikan adalah salah satu bidang kajian dalam antropologi yang berfokus pada studi mengenai transmisi pengetahuan yang juga mencakup proses atau dinamika, institusi, agen, perubahan, dan sebagainya dalam suatu kelompok masyarakat, sementara itu pendidikan antropologi adalah persoalan bagaimana antropologi sebagai suatu bidang ilmu diajarkan kepada masyarakat baik melalui sebuah sistem pendidikan formal maupun secara informal. Suatu fakta bahwa Indonesia merupakan negara-bangsa yang multikultural dan intisari dari antropologi sendiri adalah penghargaan terhadap perbedaan, memunculkan pertanyaan reflektif: sejauh manakah pendidikan antropologi dapat dikembangkan dalam suatu kerangka sistem bagi pendidikan di Indonesia yang selama ini cenderung bersifat "seragam" dan "menyeragamkan"? Sejauh mana pendidikan antropologi dapat dibangun secara sistemik hingga akhirnya berdampak konstruktif bagi iklim multikultural di Indonesia? Artikel ini akan membahas secara deskriptif, analitis, dan reflektif tentang model sebuah sekolah berasrama di Malang, Jawa Timur dalam perspektif antropologi. Dalam hal ini, antropologi pendidikan harus dibangun secara utuh dengan meluaskan pandangan bahwa ruang lingkup pendidikan bukan hanya berada di sekolah (*education isn't always about schooling*), untuk itu agen-agen lain seperti orang tua dan handai taulan di tengah-tengah masyarakat juga perlu dipandang sebagai agen penting.

Kata kunci: antropologi; pendidikan; sekolah berasrama; sosialisasi; keberagaman

Pendidikan Dalam Antropologi: Pendahuluan

Dalam bahasa Indonesia, masyarakat kita seringkali memandang sama antara istilah pendidikan *(education)* dengan sekolah *(schooling).* Konsekuensi dari cara pandang seperti ini adalah anggapan bahwa berbicara tentang pendidikan berarti hanya berbicara dalam konteks ruang dan waktu sekolah. Dalam antropologi, konsep inti ketika membicarakan pendidikan adalah sosialiasi atau lebih spesifiknya transmisi nilai dan pengetahuan. Oleh karena salah satu pengertian kebudayaan adalah proses transmisi nilai, maka pendidikan juga dapat kita pandang sebagai proses kebudayaan. Implikasi ketika kita menyebut bahwa pendidikan adalah proses kebudayaan, maka pendidikan tidak boleh kita pandang secara terbatas dalam tataran ruang dan waktu tertentu, atau dengan kata lain pendidikan tidak hanya kita pandang sebagai proses bersekolah saja. Sekolah, tentu saja sebagai bagian penting dari pendidikan, namun sekolah hanya salah satu bagian saja dalam proses transmisi nilai dan pengetahuan total seorang anak. Karakter seorang anak tidak hanya dibentuk di sekolah, tetapi juga di masyarakat dan keluarga.

Proses transmisi pengetahuan tidak hanya dibaca dalam konteks relasi antara guru dan siswa, namun harus dibaca sebagai relasi antargenerasi. Implikasinya adalah kita harus mengakui bahwa terjadi transmisi nilai yang memungkinkan terjadinya perubahan akan makna pengetahuan yang disampaikan. Misalnya, dahulu ketika masih duduk di bangku sekolah dasar, seorang guru mengajarkan kepada siswa-siswanya bahwa banjir adalah karena banyak orang membuang sampah tidak pada tempatnya, namun kini kita semua tahu bahwa ajaran itu masih diberikan kepada siswa-

siswa. Padahal di rumah, siswa-siswa itu menonton televisi yang menayangkan bahwa persoalan banjir tidak disebabkan karena persoalan membuang sampah sembarangan saja, tetapi mungkin juga karena penebangan liar, menurunnya permukaan tanah, dan hal lain yang lebih kompleks. Perbedaan cara memahami masalah ini memunculkan suatu pemahaman, nilai, dan pengetahuan baru yang dibentuk oleh sang anak. Sang anak, yang perlu kita ingat, tidak hanya belajar dari sekolah, tetapi juga darimana saja dan berproses selama seumur hidup (*longlife learning*).

Di dalam paradigma antropologi sendiri, ada dua cara pandang umum dalam mengkaji pendidikan yaitu paradigma struktural-fungsional dan prosesual. Dengan memaparkan hasil temuan etnografi, tulisan ini akan membahas secara deskriptif dan analitis tentang model sekolah berasrama di Malang Sekolah *Leadership Academy,* Malang, Jawa Timur sebagai tawaran cara pandang alternatif dalam memandang pendidikan dengan mengambil "jalan tengah" di antara dua paradigma dalam antropologi. Kemudian, kerangka pemikiran dan refleksi ini dapat secara praktik diterapkan ke dalam model-model atau sistem pendidikan kita dalam konteks institusi.

Dua Narasi, Dua Paradigma

Sebagai langkah awal dalam membahas dua paradigma dalam antropologi untuk memandang pendidikan secara terperinci, saya ingin memberikan kutipan catatan lapangan yang ditulis oleh Shiraishi (2001) dalam bukunya versi terjemahan *Pahlawan-pahlawan belia: Keluarga Indonesia dalam Politik* dan kutipan dari novel *Totto-Chan: Gadis Cilik di Jendela* karya Tetsuko Kuroyanagi (1981):

> "...Dalam sebuah arisan keluarga karyawan sebuah perusahaan di Jakarta, kaum lelaki (para suami) duduk di depan garasi, sementara sekitar selusin kaum perempuan (para istri) duduk di ruang tamu. Sebuah mangkok kristal berisi permen diedarkan untuk para tamu. Di dalamnya tampak permen berwarna hijau dan merah. Semuanya terbungkus dalam plastik transparan. Saya meneruskan edaran permen itu kepada seorang gadis kecil sekitar lima tahun yang mengenakan gaun putih dengan hiasan bunga-bunga merah.
>
> Gadis yang tengah duduk tenang di samping ibunya itu tampak bingung ketika menerima mangkuk permen. Tapi ia segera memperhatikan dengan cermat ke dalamnya dan memilih; saya kira ia bakal memilih permen merah yang kebetulan berada di atas permen hijau. Tetapi hanya sedetik sebelum jemarinya yang lentik masuk untuk mengambil permen merah, tangan ibunya melesat mengambilkan sebuah permen hijau, mengupasnya, dan memasukkan ke mulut mungil anaknya.
>
> Gadis kecil itu, setelah terpana sesaat oleh perlakuan ibunya, menjulurkan lidahnya untuk membuang permen itu, sehingga jatuh ke lantai. Sejumlah ibu lain yang melihat kejadian itu tertawa, dan berkata: "Lucu ya!" Sementara itu, ibunya tetap melanjutkan pembicaraan dengan seorang ibu muda di sebelahnya, yang sedang memangku bayi, seolah tak terjadi apa-apa.
>
> Gadis itu terpana sendiri, terpana karena tidak jadi merasakan nikmatnya permen merah pilihannya, juga permen hijau yang sudah dibuangnya itu, yang tergeletak diam di lantai keramik abu-abu yang dingin..."
>
> *[Sasaki Shiraishi (2001) Pahlawan-pahlawan Belia: Keluarga Indonesia dalam Politik. Jakarta: KP. Gramedia-Ford Foundation, 108]*

> "...Kepala sekolah menari kursi ke dekat Totto-chan lalu duduk berhadapan dengan gadis cilik itu. Ketika mereka sudah duduk nyaman, dia berkata, "Sekarang, ceritakan semua tentang dirimu. Ceritakan semua dan apa saja yang ingin kau katakan."

"Apa saja yang aku suka?" Totto-chan mengira kepala sekolah akan menanyakan pertanyaan-pertanyaan yang harus dijawabnya. Ketika dia berkata Totto-chan boleh menceritakan apa saja yang ingin diceritakannya, Totto-chan senang sekali dan langsung berbicara penuh semangat. Ceritanya kacau dan urutannya tak karuan, tapi semua dikatakannya apa adanya.

Dia bercerita kepada kepala sekolah tentang betapa cepatnya kereta yang mereka tumpangi; tentang bagaimana dia minta diperbolehkan menyimpan satu karcis kereta kepada petugas pengumpul karcis, tapi tidak diizinkan; tentang sarang burung walet; tentang Rocky, anjingnya yang bebrulu coklat dan bisa melakukan berbagai keterampilan; tentang bagaimana dia suka memasukkan gunting ke dalam mulutnya waktu di Taman Kanak-kanak dan gurunya melarangnya karena lidahnya bisa tergunting, tapi dia tetap saja melakukannya; tentang bagaimana dia membersit hidung karena mama memarahinya kalau hidungnya meler; tentang papa yang sangat pandai berenang dan menyelam.

Dia terus bicara tanpa henti. Kepala sekolah mendengarkan, tertawa, mengangguk, dan berkata, "Lalu?" Dan Totto-chan merasa senang sekali. Dia terus bercerita, sampai akhirnya kehabisan cerita. Totto-chan duduk dengan mulut terkatup sambil berpikir keras mencari bahan cerita.

"Tak ada lagi yang ingin kau ceritakan?" tanya kepala sekolah.

Sayang benar kalau berhenti cerita sekarang, pikir Totto-chan. Ini kesempatan yang bagus sekali. Tak ada lagikah yang bisa diceritakannya? Dia berpikir-pikir. Kemudian dia mendapat ide..."

[Tetsuko Kuroyanagi (1981)Totto-chan, Gadis Cilik di Jendela. Gramedia Pustaka Utama 25-26]

Bisa kita bayangkan perbandingan antara dua karakter pada dua bangsa tersebut, yang satu adalah otoritarian dan yang satu cukup menunjukkan suatu kebebasan. Melalui perbandingan teks di atas, dapat dengan jelas kita katakan bahwa ada perbedaan paradigma secara teoretiok dan praktik bagi kedua negara di atas. Implikasi metodologis dari pandangan yang otoritarian dalam memandang pendidikan seperti di atas adalah kita mengamini bahwa guru merupakan satu-satunya pusat informasi. Pola kelakuan anak dan sistem pembelajaran di kelas sepenuhnya berada di bawah kontrol guru. Materi apa yang mau disampaikan serta tugas apa yang akan diberikan semuanya adalah kewenangan guru.

Dengan memandang guru sebagai sentral, maka berarti siswa kita pandang sebagai perifer. Singkat kata, ketika kita memandang guru sebagai subjek, aktor, dan agen yang memiliki karakter aktif dan manipulatif, maka berarti siswa adalah sosok yang pasif, dengan kata lain dia hanya sebagai objek. Paradigma ini metafor dengan ilustrasi "mengisi gelas kosong". Siswa adalah gelas kosong (kosong pengetahuannya) yang diisi oleh sang guru. dengan demikian, pengetahuan yang terbentuk pada seorang siswa semata-mata dianggap karena keberadaan guru sebagai pusat dan sumber informasi. Bukan hanya itu, guru bukan hanya sebagai pelantar informasi, tapi justru pengkonstruksi informasi itu sendiri.

Pola pendidikan yang otoritarian ini memiliki implikasi bahwa sistem pendidikan dan pengajaran di Indonesia masih mengedepankan faktor kognitif daripada afektif. Pelajaran-pelajaran seperti matematika, fisika, biologi, dan ilmu-ilmu pasti lebih penting daripada pelajaran-pelajaran moral, budi pekerti, pendidikan agama, dan sebagainya. Akibatnya, struktur pengetahuan anak terbentuk kaku (meskipun pandai) dan cenderung tidak toleran terhadap perbedaan. Selain itu, dalam konteks sekolah, pendidikan kita diwarnai dengan kekakuan. Guru dan siswa harus sama-sama taat dan patuh menjalankan kurikulum yang terpusat. Kurikulum ini meliputi materi yang disampaikan dan metode mengajarnya. Salah satu dampak dari kekakuan ini adalah siswa-siswa cenderung takut dan segan kepada gurunya, itulah mengapa ketika sudah mahasiswa (sebagai bahan refleksi saya juga), kita cenderung sulit, malu, bahkan takut untuk bertanya karena dari kecil kita tidak dibudayakan untuk terbuka dan bertanya.

Struktural-Fungsional

Sebagaimana tercermin dari nama paradigma ini, struktural-fungsionalisme memandang masyarakat sebagai suatu sistem yang di dalamnya terdapat unsur-unsur penyusun sistem yang memiliki peran dan fungsi masing-masing sehingga sistem sosial dalam masyarakat tersebut dapat berjalan dengan baik. Paradigma ini merupakan paradigma dalam antropologi yang memiliki karakter positivis cukup kuat. Paradigma struktural-fungsional mengambil analogi biologi sebagai dasar logika. Suatu masyarakat dipandang seperti tubuh biologis manusia yang memiliki organ-organ yang saling berfungsi dan saling terhubung satu sama lain, misalkan bahwa sistem religi dianalogikan sebagai sistem peredaran darah, dan sebagainya. Implikasi metodologinya, jika salah satu saja organ dalam tubuh tidak berfungsi dengan baik, maka organ-organ lain akan mengalami gangguan sehingga sistem organ dalam tubuh tersebut secara keseluruhan tidak akan berfungsi dengan baik. Demikian juga dalam suatu masyarakat, jika suatu unsur pendukung dalam sistem tidak befungsi dengan baik, misalkan saja unsur ekonomi dalam suatu masyarakat tidak bekerja dengan baik, maka keseluruhan sistem masyarakat juga akan mengalami gangguan, misalkan kondisi sosial politik yang menjadi kacau.

Demikian juga dengan pendidikan, dalam paradigma struktural-fungsional pendidikan dipandang sebagai satu dari sekian banyak struktur yang menyusun masyarakat. Struktur dalam hal ini merupakan pola-pola nyata dari hubungan atau interaksi antara berbagai komponen dalam masyarakat. Oleh karenanya, sebagaimana pendidikan dipandang dalam perspektif sosial budaya, maka keberadaan institusi pendidikan tidak dapat dipisahkan dari keberadaan institusi atau agen lain, seperti keluarga dan institusi atau agen lain di masyarakat. Dalam hal ini, pendidikan sebagai salah satu unsur dalam sistem tidak dipandang sebagai unsur yang mendominasi sebab semua unsur dalam sistem dipandang memiliki "bobot" yang sama. Maksudnya, jika dalam suatu masyarakat terdapat lima unsur sistem yang masing-masing memiliki fungsinya, seperti sistem agama, sistem politik, sistem ekonomi, sistem kekerabatan, dan sistem pendidikan, maka sistem pendidikan hanya mendapat porsi satu perlima dalam keseluruhan sistem di masyarakat tersebut. Akibatnya, alih-alih pendidikan dapat mempengaruhi sistem lain di luarnya, justru pendidikan-lah yang didominasi oleh unsur-unsur lain dalam sistem di masyarakat.

Karakter pertama dari paradigma struktural-fungsional dalam memandang pendidikan adalah dikehendakinya sebuah sistem yang stabil dan seragam. Sebagaimana dalam ranah teoretik, pendekatan struktur-fungsi selalu melihat masyarakat dalam keseimbangan. Ketidakseimbangan dalam sebuah masyarakat dipandang sebagai dampak dari tidak berfungsinya sebuah unsur sistem atau terjadinya perubahan pada sebuah unsur sistem. Oleh karenanya, dalam paradigma struktural-fungsional, perubahan dipandang sebagai gejala yang berjalan lambat dan dapat diprediksi kejadian dan dampaknya. Dalam kata lain, gejala perubahan dapat diantisipasi bahkan dikontrol.

Karakter kedua adalah manusia dipandang sebagai objek yang menjalankan sistem. Manusia dipandang sebagai makhluk yang pasif yang dalam proses belajarnya dipandang tidak memiliki daya inisiatif untuk belajar. Oleh karena itu muncul istilah "tugas siswa adalah belajar" karena persoalan "mengajar" adalah sepenuhnya dijalankan oleh guru. Secara lebih singkat, pendidikan dalam paradigma struktural-fungsional, beberapa komponen atau unsur penyusun sistem adalah pemerintah sebagai penyusun kebijakan, misalkan kurikulum dan metode pembelajaran, guru sebagai pelaksan kebijakan, misalkan mengajar dan menyampaikan materi

yang ada dalam kurikulum, serta siswa sebagai objek yang menerima kebijakan, dalam hal ini adalah materi yang ada dalam kurikulum.

Karakter ketiga paradigma sturktural-fungsional dalam pendidikan adalah karena paradigma ini menekankan kestabilan, maka dalam skala nasional (dalam hal ini kebijakan nasional pada pendidikan) paradigma ini menekankan adanya keseragaman, yaitu keseragaman metode pengajaran, kualifikasi pengajar, materi yang disampaikan, dan standar kelulusan. Implikasi dari karakter ini adalah tidak diakuinya keberagaman katarteristik sosial budaya masyarakat. Apapun latar belakang sosial budaya siswa dan guru, tidak mendapat perhatian atau dipandang tidak memiliki pengaruh terhadap bagaimana materi disampaikan oleh guru dan diterima oleh siswa. Berhasil atau tidaknya sebuah proses belajar pada akhirnya hanya diukur secara kuantitas melalui standar-standar yang telah ditetapkan secara seragam pula.

Jika kita refleksikan, ketiga karakter di atas masih melekat dalam dunia pendidikan nasional di Indonesia, meskipun kurikulum yang terbaru, yaitu Kurikulum 2013, sebenarnya mulai mengarah ke arah paradigma kedua, yang setelah ini akan diuraikan penjelasannya. Hal tersebut terjadi karena pendidikan dalam perspektif sosial budaya, sekali lagi, tidak dapat dipandang dalam satu sistem saja. Meskipun sistem kebijakan (kurikulum) telah berubah, sebagaimana karakter dari pendekatan struktur-fungsi, kita juga perlu memeriksa unsur-unsur lain dalam sistem, dalam hal ini adalah guru. Temuan dari sebuah sekolah dasar di Brebes, Jawa Tengah, bahwa meskipun semua sekolah dasar se-kabupaten Brebes secara serentak telah menerapkan perubahan kurikulum dari KTSP ke Kurikulum 2013, namun perubahan tersebut kurang dukung dengan perubahan dalam diri guru, dalam hal ini adalah budaya mengajar.

Pada tataran pengajar atau guru, paradigma struktural-fungsional dalam sistem belajar-mengajar memiliki karakter cenderung otoritarian. Siswa dipandang sebagai objek yang selalu mengikuti perintah guru. Dalam kata lain, “kebenaran” dalam proses belajar sepenuhnya berasal dari guru. Oleh karena itu siswa akan cenderung kurang mempercayai orang tua mereka di rumah jika apa yang dikatakan orang tuanya tersebut berbeda dengan apa yang dikatakan oleh guru di sekolah.

Memandang pendidikan dengan paradigma struktural-fungsional cenderung menempatkan sekolah sebagai komponen paling penting dalam proses belajar seorang anak. Oleh karena itu komponen atau unsur-unsur lain dalam sistem di luar sekolah dipandang sebagai komponen penunjang dari sistem pendidikan yang berbasis sekolah tersebut. Keluarga di rumah dan masyarakat di sekitar dipandang sebagai sistem yang harus mendukung berlangsungnya sistem pendidikan di sekolah.

Prosesual

Entry point ketika kita membicarakan paradigma prosesual dalam kajian apapun adalah gejala perubahan. Paradigma prosesual merupakan respon teoretis dan metodologis terhadap isu atau gejala perubahan yang terjadi di masyarakat. Seperti yang telah saya kemukakan di bagian sebelumnya, bahwa jika paradigma struktural-fungsional lahir dari kondisi sosial budaya masyarakat yang relatif statik, stabil, dan berarti bahwa gejala perubahan dapat diprediksi dan dikontrol, maka paradigma prosesual lahir dari kondisi sosial budaya masyarakat yang dinamik

atau relatif terjadi perubahan yang cepat dan semakin cepat. Dalam paradigma prosesual, perubahan tidak dapat diprediksi sebelumnya.

Karakter pertama dari paradigma prosesual dalam memandang manusia sebagai makhluk yang sedang belajar sebagai subjek (aktor) yang aktif. Dalam hal ini, manusia dipandang sebagai subjek yang memiliki daya kreatif dalam proses belajar bahkan manipulatif terhadap lingkungannya. Jika diibaratkan, ketika manusia diletakkan di padang pasir yang tandus, kedua paradigma di atas sama-sama mengajarkan bagaimana manusia tersebut dapat bertahan hidup, bedanya paradigma stuktural-fungsional akan mengajarkan bagaimana manusia tersebut menyesuaikan dengan kondisi alam yang gersang itu, sementara paradigma prosesual akan menghendaki bagaimana manusia tersebut secara kreatif dan manipulatif mengubah kondisi lingkungan yang gersang menjadi subur.

Karakter kedua dari menggunakan paradigma prosesual dalam memandang pendidikan adalah diakuinya keberagaman. Kondisi sosial budaya manusia dan masyarakat yang beragam merupakan potensi yang konstruktif dalam proses pembelajaran. Artinya, dalam proses belajar-mengajar, sumber pengetahuan tidak hanya berasal dari materi dalam buku dan kurikulum yang disampaikan oleh guru di dalam kelas, melainkan juga pengalaman-pengalaman para subjek dalam kehidupannya di luar kelas. Oleh karena itu, implikasi dari karakter ini adalah proses belajar mengajar tidak berlangsung satu arah atau otoritarian, melainkan dua arah, bahwa siswa sebagai makhluk yang sedang belajar juga dipandang sebagai sumber pengetahuan. Dalam hal ini faktor interaksi dipandang sebagai unsur penting. Hal ini dikarenakan tingkat respon manusia dalam menghadapi perubahan berbeda-beda satu sama lain. Beberapa sangat cepat dalam menanggapi perubahan, sementara beberapa yang lain tidak cukup tanggap. Dalam contoh nyata, guru-guru yang selama puluhan tahun telah terbiasa mengajar secara tradisional (misalkan tidak menggunakan perangkat komputer dengan internet) akan berbeda dengan cara belajar anak masa kini yang sudah "dikelilingi" oleh kemajuan teknologi.

Meningkatnya kesadaran bahwa manusia berada pada posisi sentral dalam proses belajar, membangkitkan perlunya kesadaran bahwa manusia dan masyarakat perlu mengenal dan menyadari kebutuhan dan potensinya masing-masing. Jika kita perhatikan, beberapa upaya telah dilakukan untuk mulai menggeser (secara praktis) sistem pendidikan kita dari paradigma struktural-fungsional menuju paradigma prosesual, meskipun dalam ranah praktis upaya ini tidak semudah memaparkannya secara teoretik. Salah satunya adalah tercermin dalam bahwa tidak mudah mengubah pola budaya mengajar seorang guru dari satu metode ke metode lain. Bukan berarti tidak mungkin, namun upaya ini tampaknya memerlukan waktu hingga lintasgenerasi, sebab yang diubah tak lain adalah budaya.

Pendidikan Asrama di *Leadership Academy:* Sebuah Lanskap

Tulisan ini sama sekali tidak dimaksudkan untuk memandang bahwa salah satu paradigma dalam memandang pendidikan lebih baik dari paradigma yang lain. Masing-masing paradigma secara teoretik, metodologi, dan praktik memiliki konsekuensi dan kelebihan-kekurangan masing-masing. Oleh karena itu, menurut saya kita tidak perlu membuat garis batas secara tegas antara dua paradigma tersebut. Dengan kata lain, dalam ranah praktik, ketika kita berusaha mewujudkan pendidikan dengan pendekatan prosesual, kita tidak perlu menjauhkan diri dari pendekatan

struktur-fungsi. Menurut saya, kedua paradigma tetap relevan digunakan bahkan secara bersamaan sekaligus karena persoalan dua paradigma tersebut tak lain merupakan masalah kadar penekanannya. Dalam ranah praktik, sejumlah upaya untuk mebnagun sistem pendidikan yang berdampak konstruktif telah diupayakan oleh berbagai pihak, salah satunya adalah yang dapat kita pelajari dan refleksikan dari sekolah *Leadership Academy* di Malang, Jawa Timur. Bagian ini merupakan pemaparan data etnografis saya tentang sekolah *Leadership Academy* ini yang pada selanjutnya kita refleksikan atau kita lihat dengan kaca mata dua paradigma di atas.

Sekolah *Leadership Academy* merupakan sebuah sekolah menengah atas negeri yang memiliki program berasrama. Pengelolaan sekolah ini berada langsung di bawah koordinasi Dinas Pendidikan Provinsi Jawa Timur. Setiap tahun sekolah ini menerima sekitar 150 orang siswa. Siswa yang diterima di sekolah ini tidak berasal dari satu wilayah saja, melainkan dari berbagai wilayah di Indonesia. Lima belas siswa berasal dari Papua, dua siswa berasal dari Nusa Tenggara, dan dua lainnya berasal dari Malaysia. Beberapa siswa yang bersekolah di sekolah ini mendapatkan beasiswa dari pemerintah. Program-program yang dijalankan dalam sekolah ini tergolong unik atau berbeda dari sekolah menengah atas negeri lainnya.

Sekolah *Leadership Academy* memiliki visi untuk mencetak para pemimpin masa depan. Oleh karena itu pendidikan karakter dan kedisiplinan diutamakan oleh sekolah ini. Namun demikian, di sisi lain keberagaman sosial budaya para siswa dan guru mendapat tempat atau dengan kata lain diakomodasi di sejumlah kegiatan, baik di dalam kelas (akademik) maupun di luar kelas (non akademik). Guru-guru yang mengajar juga sering mengikuti pelatihan dari berbagai pihak (baik negeri maupun swasta) untuk meningkatkan daya kreatifitas dan inovasi dalam menyelenggarakan proses belajar-mengajar. Siswa-siswa di sekolah ini dalam beberapa kesempatan berhasil menjuarai berbagai kompetisi, baik di tingkat regional, nasional, maupun internasional. Dalam segi organisasi, seperti sekolah-sekolah lain, terdapat organisasi siswa intra sekolah (OSIS) beserta perangkatnya, dan juga terdapat organisasi komite asrama, *house senate,* dan berbagai macam organisasi ekstrakulikuler.

House System dan Asrama

Siswa yang bersekolah di sekolah *Leadership Academy* ini mayoritas berasal dari luar kota Malang. Mayoritas dari mereka datang ari sejumlah kota dan kabupaten di Jawa Timur, sementara beberapa lainnya berasal dari Sumatera Selatan, Nusa Tenggara Barat, Papua, dan bahkan dari Malaysia. Oleh karena itu, para siswa yang mengenyam pendidikan di sekolah ini datang dari berbagai latar belakang sosial budaya yang beragam. Beberapa berasal dari keluarga dengan latar belakang pedagang, beberapa dari keluarga berlatar belakang petani, beberapa yang lain berasal dari kalangan nelayan, dan lain sebagainya. Para siswa harus meninggalkan kampung halaman mereka dan pulang ke kampung halaman paling sedikit satu semester sekali, yaitu ketika masa libur semester ganjil dan semester genap. Konsekuensinya, para siswa juga harus meninggalkan kerabat atau keluarga mereka di kampung halaman.

Oleh karena itu, sekolah *Leadership Academy* memiliki program asrama yang di dalamnya terdapat sistem *House.* Sistem ini tidak banyak berbeda dari sistem *house* yang ada dalam film *Harry Potter. House* yang berarti *rumah* dalam hal ini menggantikan peran keluarga yang ditinggalkan. Seluruh siswa terbagi ke dalam sembilan kelompok *house.* Masing-masing *house* memiliki nama berupa nama binatang: *lion, rhino, komodo, shark, dolphin, mantaray, eagle, hornbill,*

dan *dove.* Para siswa yang tergabung dalam sebuah *house* berasal dari berbagai latar belakang sosial budaya yang berbeda. Masing-masing *house* memiliki dua koordinator, masing-masing adalah koordinator untuk siswa laki-laki dan koordinator untuk siswa perempuan. Koordinator masing-masing *house* dipilih langsung oleh anggota *house* dengan cara atau mekanisme yang mereka tentukan sendiri. Satu orang guru akan menjadi *student advisor* untuk satu *house.* Guru-guru yang menjadi *student advisor* ini berlaku sebagai "pengganti" orang tua selama di sekolah. Sekolah ini tidak memiliki sistem wali kelas sehingga setiap urusan akademik menjadi urusan *student advisor.*

Setiap *house* memiliki kredit poin kedisiplinan yang tercantum dalam *house point card.* Di dalam *house point card* tercantum daftar perbuatan yang membuat anggota *house* baik secara individual maupun kolektif mendapatkan tambahan atau pengurangan poin. Setiap perbuatan positif akan mendapatkan tambahan poin dan setiap pelanggaran peraturan sekolah dan asrama akan mendapat pengurangan poin. Setiap *house* berlomba-lomba mendapatkan total poin tertinggi setiap minggunya. Oleh karena itu, setiap *house* akan mengupayakan untuk selalu berbuat yang positif dan sebisa mungkin tidak melakukan pelanggaran.

Ada dua organisasi kesiswaan lain selain OSIS di sekolah ini. Para siswa yang menjadi koordinator *house* tergabung dalam organisasi bernama *house senate. House senate* berfungsi sebagai "lembaga legislatif" dan berarti lembaga perwakilan bagi seluruh siswa. Organisasi kesiswaan lain di ranah asrama selain *house senate* adalah komite asrama. Di dalam komite asrama sendiri terdapat berbagai komisi yang mengurusi beberapa bidang, seperti bidang keagamaan, bidang koperasi dan kewirausahaan, dan bidang kedisiplinan, serta bidang kebersihan. Komite asrama memiliki tugas menyelenggarakan berbagai kegiatan sesuai dengan bidangnya masing-masing serta memastikan bahwa kehidupan berasrama dapat berjalan dengan baik. Dalam menjalankan program-programnya, komite asrama mendaoat pengawasan dari komite asrama. Semua peraturan yang ditetapkan di asrama dirumuskan secara musyawarah oleh *house senate* bersama dengan komite asrama. Komite asrama dan *house senate* bertanggung jawab kepada seorang guru yang menjadi kepala asrama. Selain seorang guru yang menjadi kepala asrama, beberapa guru lain juga tinggal bersama para siswa di asrama. Mereka berperan untuk mengawasi siswa, terutama mengawasi kedisiplinan mereka.

Dalam sistem asrama, seorang siswa tidak dapat dengan mudah keluar area sekolah. Setiap minggu mereka hanya diperbolehkan untuk keluar area sekolah hanya satu hari saja, yaitu hari Minggu setelah pukul 10.00 WIB dan harus sudah kembali ke asrama paling lambat pukul 17.00 WIB. Ada parameter yang menentukan seorng siswa dpat keluar dari area sekolah, yaitu nilai kebersihan kamar. Setiap hari para siswa harus membersihkan dan merapikan kamar mereka karena ketika para siswa berangkat ke sekolah, akan ada petugas dari klinik asrama memeriksa dan menilai kebersihan setiap kamar. Nilai-nilai kebersihan kamar setiap harinya tersebut akan direkapitulasi setiap minggunya dan diumumkan pda setiap hari Sabtu. Hasil rekapitulasi itu akan menentukan anggota kamar mana saja yang boleh dan tidak boleh keluar dari area sekolah. Oleh karena itu, sebelum berangkat sekolah, para siswa akan bekerja sama dalam membersihkan kamar mereka masing-masing.

Di berbagai kesempatan, kegiatan non-akademik juga seringkali diadakan oleh komite asrama, baik kegiatan-kegiatan perlombaan dalam bidang kesenian dan olah raga, maupun kegiatan-kegiatan yang berhubungan dengan penampilan atau pertunjukan (hiburan). Dalam hal

ini, para siswa tanpa disuruh akan berlomba-lomba untuk memacu kreativitas mereka agar tampil lebih optimal dari *house* yang lain. Salah satunya yang dapat diamati adalah terwujud dalam kegiatan *movie night.* Setiap hari Sabtu malam, setiap *house* secara bergiliran akan menyelenggarakan kegiatan menonton film bersama di sebuah aula. Oleh karena itu, *house* yang mendapat giliran menyelenggarakan acara akan berupaya untuk membuat acara tersebut dengan sebaik-baiknya. Mulai dari dekorasi, mata acara, konsumsi, dan lain sebagainya diperhatikan dengan baik. Di dalam kegiatan sendiri, *house-house* lain yang menjadi peserta juga akan mempersembahkan penampilan, dan penampilan mereka akan dilombakan. Sehingga masing-masing *house* akan berlomba-lomba memberikan penampilan sebaik mungkin. Untuk itu, kreatifitas mereka benar-benar dipacu, misalkan saja dalam hal kostum, tidak jarang para siswa menggunakan kain *sprei* di kamar tidur mereka sebagai kostum saat kegiatan berlangsung.

Dalam bidang ekonomi dan kewirausahaan, pihak asrama juga mengakomodasi setiap siswa yang memiliki ketertarikan untuk membuka usaha. Di asrama terdapat sebuah koperasi yang dibimbing oleh seorang guru dan dijalankan oleh para siswa. Mereka yang membutuhkan tambahan uang saku akan membuka usaha melalui koperasi ini. Biasanya mereka berjualan *snack* di koperasi asrama.

Community Service

Selain program asrama yang membuat sekolah ini unik, sekolah *Ledership Academy* juga memiliki program pengabdian masyarakat. Program ini dinamakan *community service.* Kegiatan belajar-mengajar di dalam kelas berlangsung dari hari Senin hingga Jumat, sedangkan di hari Sabtu, para siswa akan melaksanakan program *community service* ini. Para siswa dibagi ke dalam kelompok-kelompok berdasarkan tempat mereka melaksanakan program pengabdian masyarakat. Tempat program ini berada di sekolah-sekolah dasar di skeitar sekolah, madrasah, perpustakaan desa, panti asuhan, panti jompo, dan yayasan anak berkebutuhan khusus. Sebagai contoh, di sekolah dasar, para siswa yang melakukan kegiatan *community service* di sana akan membantu beberapa guru kelas untuk mengajar mata pelajaran tertentu, atau sekadar membantu latihan upacara bendera pbagi para siswa di sekolah dasar tempat *community service* berlangsung.

Setiap kelompok akan dipimpin oleh seorang siswa yang menjadi koordinator dan dibimbing oleh seorang guru. Sebelum memulai kegiatan *community service*, setiap kelompok membuat rencana kegiatan terlebih dahulu untuk satu semester ke depan. Kegiatan *community service* ini wajib bagi seluruh siswa di tahun pertama dan kedua. Kegiatan *community service* ini menjadi komponen penialain sendiri untuk laporan akademik siswa setiap semester. Penilaian kegiatan *community service* ini didasarkan pada perolehan jam. Selama tiga tahun, seorang siswa minimal harus mencapai 100 jam melaukan kegiatan pengabdian masyarakat atau *community service* tersebut. Jika dalam dua tahun pertama seorang siswa belum berhasil mengumpulkan target jam yang ditetapkan, maka pada tahun ketiga, siswa tersebut harus dapat memenuhinya.

Setiap bulannya, para siswa diminta untuk membuat laporan berupa esai dan foto dokumentasi tentang apa saja yang telah mereka laksanakan selama satu bulan. Tugas ini merupakan suatu upaya refleksi bagi para siswa tentang apa yang telah mereka perbuat sehingga program *community service* ke depannya dapat berjalan dengan lebih baik. Tak jarang para siswa

juga mendapat sambutan yang kurang baik dari institusi atau lembaga tempat mereka melaksanakan *community service,* sementara beberapa lembaga yang lain menyambut dengan baik.

Learning to Live

Seperti halnya dengan sekolah-sekolah di lain tempat, sekolah *Leadership Academy* juga memiliki program ekstrakulikuler untuk mengembangkan bakat dan minat siswa di bidang non akademik. Program ekstrakulikuler di sekolah *Leadership Academy* ini bernama *Learning to Live.* Kegiatan-kegiatan ekstrakulikuler yang ada dalam program *Learning to Live* ini terbagi ke dalam empat bidang, yaitu bidang *Creativity and Art, Global Citizenship, Personal Well Being,* dan *Green Earth Community.* Dalam kurun waktu tiga tahun mengenyam pendidikan di sekolah *Leadership Academy,* seorang siswa wajib pernah mengikuti setidaknya satu ekstrakulikuler dari empat bidang tersebut.

Di dalam bidang *Creativity and Art,* terdapat beberapa kegiatan ekstrakulukuler yang ditujukan bagi siswa yang memiliki bakat dan minat di bidang kesenian. Ekstrakulikuler yang ada dalam bidang ini antara lain: musik (*band*), melukis, menari, paduan suara, jurnalistik, penyiaran, gamelan, dan sebagainya. Di dalam bidang *Global Citizenship* terdapat beberapa kegiatan ekstrakulululer yang ditujukan untuk mengembangkan wawasan kebangsaan, seperti yang tercermin dalam ekstrakulikuler pasukan pengibar bendera pusaka (Paskibraka) dan Pramuka. Di dalam bidang *Personal Well Being* terdapat kegiatan ekstrakulikuler yang berhubungan dengan beberapa cabang olah raga, tujuannya adalah untuk mewujudkan tubuh yang sehat, seperti sepak bola dan futsal, bulu tangkis, basket, voli, serta beberapa ekstrakulikuler bela diri seperti karate dan pencak silat. Di dalam bidang *Green Aearth Community* terdapat beberapa kegiatan ekstrakulikuler yang berhubungan dengan kegiatan pelestarian lingkungan, seperti klub pembuat kompos, pengelola *green house,* serta budidaya jamur.

Sama dengan penilaian pada *community service,* penilaian untuk program *Learning to Live* juga didasarkan pada perolehan jam. Masing-masing siswa wajib memilih setidaknya satu ekstrakulikuler di masing-masing bidang. Masing-masing bidang para siswa ditargetkan minimal mendapatkan 40 jam. Setiap siswa mungkin saja memiliki bakat atau minat di sebuah ekstrakulikuler saja, tetapi agar mereka juga memiliki pengetahuan di bidang lain, mereka diwajibkan untuk mengambil setidaknya satu kegiatan ekstrakulikuler di bidang lain di luar bakat dan minatnya tersebut.

Setiap kegiatan ekstrakulikuler mengembagkan potensinya di bidang masing-masing, baik untuk kepentingan di dalam lingkungan sekolah dan asrama maupun untuk mendapat prestasi dari berbagai kompetisi yang diikuti. Misalkan, untuk ekstrakulikuler jurnalistik, setiap terdapat kegiatan yang berhubungan dengan sekolah mereka akan meliputnya dan memberitakannya melalui *website* sekolah dan media sekolah berupa majalah. Berita-berita yang diterbitkan oleh ekstrakulikuler jurnalistik juga disampaikan kepada ekstrakulikuler penyiaran untuk disebarluaskan. Contoh lain adalah ekstrakulikuler dari budidaya jamur, setiap waktu panen jamur-jamur tersebut akan diolah untuk mendapat nilai tambah, baik dengan dikemas atau sampai digoreng. Setelah itu, melalui koperasi jamur-jamur tersebut akan dijual dan hasil penjualannya akan menjadi pemasukan bagi ekstrakulikuler mereka.

Pendidikan Asrama: "Jalan Tengah" Dua Paradigma

Dari beberapa paparan singkat atau lanskap dari sekolah *Leadership Academy* di atas, menarik untuk direfleksikan kembali ke dalma persoalan dua paradigma yang telah dipaparkan sebelumnya. Jika kita perhatikan dari deskripsi etnografis tentang sekolah *Leadership Academy,* saya berpendapat bahwa dalam ranah praktis kita tidak perlu membuat garis batas yang tegas antara paradigma struktural-fungsional dan paradigma prosesual. Pembatasan antara keduanya mungkin saja dapat dilakukan ketika memposisikan dua paradigma di atas dalam pembahasan teoretik. Dalam ranah praktik, kedua paradigma itu dapat diterapkan bersamaan namun dengan penekanan atau dominasi yang berbeda-beda sebab masing-masing ekstrim dari kedua paradigma memiliki kekurangan dan kelebihan masing-masing. Oleh karena itulah dalam subjudul makalah ini saya memberi istilah "jalan tengah dua paradigma" dalam melihat fenomena pendidikan asrama ini.

Jika kita perhatikan, sekolah *Leadership Academy* di beberapa kesempatan sangat menekankan kedisiplinan bagi para siswanya. Misalkan tercermin dalam peraturan dan mekanisme bagaimana peraturan tersebut dapat dijalankan. Dari contoh mengenai *house point card* misalnya, seluruh siswa dari semua *house* wajib memenuhi peraturan yang telah ditetapkan oleh sekolah. Dalam hal ini, logika struktural-fungsional bekerja dengan karakteristik penyeragaman. Latar belakang sosial budaya masyarakat yang beragam dalam hal peraturan diabaikan karena sekolah dipandang sebagai sebuah institusi baru yang memiliki sistemnya sendiri. Dalam hal ini, "label" identitas seorang siswa bertambah, misalnya seorang siswa bukan lagi hanya menjadi "warga daerah asal" atau bagian dari keluarganya di kampung halaman, tetapi sudah menjadi "warga sekolah", dan oleh karenanya dia memiliki hak dan kewajiban tertentu terkait dengan status dan perannya tersebut.

Peraturan sekolah merupakan bentuk dari bagaimana paradigma struktural-fungsional diwujudkan secara praktik. Seorang guru penanggung jawab ketertiban dan kedisiplinan siswa tidak akan memandang dari mana atau seperti apa latar belakang sosial budaya seorang siswa berasal. Ketika seorang siswa melalukan kesalahan, maka dia akan mendapat pengurangan poin. Namun demikian, jika diperhatikan secara seksama sistem peraturan ini dekat dengan karakter struktur-fungsi, kita juga perlu memeriksa bagaimana para siswa berupaya agar mendapat tambahan poin (*reward*). Justru di sinilah kreatifitas siswa "diuji". Sebagai contoh, sebuah *house* yang baru saja mengalami pengurangan poin, semua anggotanya memiliki inisiatif untuk membersihkan halaman depan kelas mereka meskipun bukan jadwal mereka piket membersihkan kelas. Hal ini dikarenakan terdapat ketentuan bagi mereka yang membersihkan halaman kelas mendapat tambahan poin. Dari contoh ini kita dapat melihat bahwa para siswa tersebut tidak sepenuhnya berlaku sebagai objek yang pasif melainkan sebagai subjek yang aktif dan inovatif. Artinya, para siswa bukan tengah melakukan adaptasi melainkan modifikasi, sebagaimana karakter dari paradigma prosesual.

Demikian juga yang terjadi dalam hal kebersihan asrama. Semua siswa wajib mematuhi peraturan asrama tentang kebersihan. Baik kamar perempuan maupun kamar laki-laki, standar poin kebersihan yang ditetapkan adalah sama. Artinya tidak ada pembedaan standar berdasar keragaman gender. Namun demikian, standar yang diberlakukan secara seragam ini justru memacu siswa laki-laki untuk mendapat poin yang lebih tinggi dari siswa di asrama perempuan. Hal ini dikarenakan asumsi yang seringkali muncul adalah bahwa siswa perempuan "lebih bersih" dari siswa laki-laki. Kreatifitas para siswa dalam mengupayakan agar kamar mereka paling rapi dan

paling bersih menjadi catatan penting drai bagaimana paradigma prosesual secara praktik dilaksanakan.

Refleksi berikutnya dapat kita lihat dari organisasi *house senate* dan *asrama.* Keberadaan dan dijalankannya sistem *house senate* dan komite sendiri merupakan pembelajaran tersendiri bagi para siswa dalam menghadapi perbedaan atau keberagaman di anatara teman-temannya sendiri. Di dalam dua organisasi ini, para siswa yang menjadi pengurus berkewajiban mendengarkan dan menampung aspirasi yang sangat beragam dari teman-temannya kemudian mendiskusikan aspirasi yang beragam itu dalam organisasi. Dalam hal peraturan misalnya, semua siswa diberikan hak untuk menyalurkan pendapat dan pandangannya dalam pembuatan peraturan. Semua aspirasi tersebut kemudian ditampung seluruhnya dan didiskusikan oleh perwakilan *house* yang ada dalam *house senate.* Sehingga, meskipun pada akhirnya keputusan yang diambil terkait peraturan tidak memuat semua usulan, setidaknya musyawarah yang dilakukan telah mengakomodasi setiap aspirasi yang masuk dari para siswa lain di luar organisasi *house senate* dan komite asrama. Keberagaman cara poandang terkait peraturan mendapat tempat untuk didengarkan.

Refleksi berikutnya adalah terkiat dengan program *community service.* Dalam hal ini, semua siswa wajib mengikuti program *community service* dan wajib mengumpulkan jumlah jam sesuai dengan peraturan sekolah. Dalam hal peraturan tentang jam ini, tampak bahwa siswa berada dalam logika struktur-fungsi yang berarti jika seorang siswa tidak memenuhi tuntutan jam minimal sesuai peraturan sekolah, maka dia mendapat kemungkinan untuk tidak naik kelas. Artinya, ketika suatu sistem tidak berjalan baik (yaitu seorang siswa tidak dapat memenuhi target jam), maka sistem yang lain dari siswa tersebut juga tidak akan berjalan dengan baik (yaitu sistem keseluruhan dirinya bersekolah). Namun demikian, justru program *community service* itu sendiri meletakkan para siswa sebagai subjek yang aktif belajar di tengah-tengah masyarakat. Para siswa dapat mengidentifikasi kebutuhan masyarakat tempat mereka melakukan program *community service* sekaligus juga merancang secara bersama-sama solusi atas permasalsahan yang ada. Di setiap akhir bulan, mereka melakukan refleksi agar program yang mereka lakukan dapat berjalan dengan baik di waktu kemudian.

Dalam program *community service,* para siswa tidak hanya "memberi" sesuatu kepada masyarakat justru mereka juga (bahkan lebih banyak) menerima pembelajaran dari masyarakat. Hal ini mengingat bahwa para siswa berasal dari latar belakang sosial budaya yang berbeda-beda yang kemudian berinteraksi dengan sebuah kelompok masyarakat yang memiliki latar belakang sosial budaya yang berbeda pula. Sebagaimana karakter utama drai paradigma prosesual, interaksi menjadi faktor penting bagi paradigma ini. Sebagai subjek, manusia, dalam hal ini para siswa, dipandnag sebagai pelantar (*agent of change*) yang selalu berinisiatif dan cenderung melakukan perubahan ke arah kemajuan demi mencapai kehidupan yang lebih baik.

Refleksi lainnya tentu dapat kita temui dari program *Learning to Live.* Di satu sisi para siswa dipandang sebagai objek yang pasif dalam hal memenuhi target jam minimal keikutsertaan mereka dalam mengikuti empat bidang ekstrakulikuler. Di sisi lain, mereka adalah subjek yang aktif dalam hal menentukan ekstrakulikuler mana yang akan mereka ikuti. Meskipun seseorang tidak memiliki minat, misalkan dalam bidang olah raga, namun karena ada peraturan yang menyatakan bahwa seorang siswa wajib mengikuti semua bidang ekstrakulikuler, maka mau tidak mau dia akan belajar tentang kegiatan ekstrakulilkuler olah raga yang diikutinya. Saat seorang siswa yang memiliki bakat dan minat tertentu bertemu dnegan siswa lain dengan lain bakat dan minat, maka kedua

siswa tersebut dapat berbagi ilmu dan pengetahuan sehingga keduanya mengalami sama-sama mengalami proses belajar.

Jika kita perhatikan beberapa catatan reflektif di atas, tidak ada sebuah program yang meletakkan para siswa sebagai objek saja atau subjek saja. Di satu sisi, para siswa dipandang sebagai kelompok yang perlu "didisiplinkan" karena memang visi dari skeolah *leadership academy* ini adalah untuk mencetak pemimpin masa depan dan oleh karenanya pendidikan karakter dan kedisiplinan sangat ditekankan. Namun demikian, di sisi lain para siswa juga diupandang sebagai makhluk yang memiliki kebebasan untuk mengembangkan bakat dan minatnya selama dirinya mengenyam pendidikan di sekolah tersebut, tercermin dari banyaknya organisasi dan ekstrakulikuler serta program-program lain yang diadakan oleh sekolah. Oleh karena itu dalam ranah praktik kita tidak perlu memandang salah satu dari dua paradigma di atas lebih buruk dari yang lain karena kita bisa menggunakan keduanya dengan penekanan yang berbeda untuk mewujudkan sistem pendidikan yang membuat para siswa di satu sisi disiplin namun di sisi lain kreatif dan inovatif.

Kemungkinan dan Batas-Batas: Kesimpulan

Setelah panjang lebar diuraikan di atas mengenai deskripsi dan analitis sebuah sekolah berasrama di Malang, Jawa Timur dan refleksinya terhadap paradigma antropologi, saya uaikan beberapa butir kesimpulan sebagai berikut:

Pertama, bahwa telah terjadi pergeseran paradigma dalam memandang pendidikan kita, yaitu dari struktural-fungsional ke prosesual. Hal ini berimplikasi pada perubahan cara pandang dari yang awalnya memposisikan manusia (dalam hal ini anak-anak) sebagai objek yang pasif menjadi aktor yang aktif dan transformatif dalam merespon fenomena dan perubahan sosial budaya yang terjadi.

Kedua, cara pandang prosesual sangat menekankan pentingnya diakuinya keberagaman (bukan keseragaman) sebagai kekuatan dan peluang untuk mewujudkan daya saing. Kita tidak hanya perlu mengejar standar-standar yang smeua orang seakan bergerak ke arah yang sama, tetapi juga menggali potensi yang telah dimiliki dan dikelola serta dikolaborasikan untuk memajukan kehidupan.

Ketiga, meskipun kurikulum sudah bergerak ke arah yang lebih prosesual, namun secara fakta di lapangan masih menunjukkan belum sesuainya implementasi kurikulum tersebut dengan yang semestinya. Hal ini dikarenakan kurangnya terjalin sinergisitas antara sekolah, keluarga, dan masyarakat sehingga ketiganya tampak berjalan sendiri-sendiri dalam menjalankan pendidikan. Selain itu, faktor perbedaan karakteristik sosial budaya antara guru dan masyarakat juga menjadi "jurang-pemisah" antara *education* dengan *schooling.*

Keempat, globalisasi dan kemajuan teknologi informasi telah memberi corak tersendiri bagi dunia pendidikan kita. Di satu sisi dia bersifat konstruktif, namun di sisi lain juga bersifat destruktif. Sehingga peran guru mulai beralih dari yang sebelumnya pemberi informasi menjadi pengelola informasi.

Untuk itu terdapat sejumlah rekomendasi dalam menyelenggarakan pendidikan berbasis budaya sebagai upaya untuk menyelaraskan antara pendidikan dan persekolahan agar keduanya dapat bersinergi mewujudkan suatu daya saing dalam memajukan kehidupannya. Semua

rekomendasi ini ditujukan bersama-sama kepada sekolah dan masyarakat karena keduanya memang tidak bisa dipisahkan begitu saja. Rekomendasi yang diberikan adalah: Pertama, dengan memandang sekolah sebagai sentral, maka pihak sekolah perlu melibatkan masyarakat secara aktif dalam menyusun kebijakan pendidikan serta mencari jalan keluar bersama ketika ada permasalahan. Dalam hal ini pendidikan informal yang kerap lebih dekat dengan masyarakat dapat dijadikan model untuk menjalin hubungan yang sinergis. Kedua, perlu dikembangkan suatu kegiatan ekstrakulikuler berbasis masyarakat, yaitu dengan mengidentifikasi potensi yang ada dalam masyarakat serta mencari peluang dimana masyarakat bisa diajak ikut serta. Ketiga, secara khusus guru juga perlu menjalin hubungan yang dekat dengan anak dan keluarganya (sebagai bentuk yang lebih spesifik dari hubungan sekolah dan masyarakat) dan juga masyarakat perlu secara proaktif dan terbuka menjalin hubungan baik dengan guru anak-anak mereka. Hal ini ditujukan untuk menjalin kesatuan visi dan misi bagaimana pendidikan diharapkan oleh masyarakat dan sekolah.

Upaya-upaya di atas untuk menyelaraskan antara pendidikan dan sekolah dapat diwujudkan dengan kemungkinan dan batas-batas sebagai berikut: Pertama, walau dapat dilakukan namun cukup kecil kemungkinannya, kondisi masyarakat yang hiper-heterogen atau hiper-kompleks menimbulkan susah ditemukannya karakter atau nilai yang menyatukan masyarakat tersebut, sehingga upaya menyelaraskan antara sekolah dan pendidikan perlu upaya yang lebih keras. Kedua, harus ada pihak-pihak yang membantu percepatan penyelarasan ini, biasanya dilakukan dengan meningkatkan profesionalitas guru melalui sejumlah pelatihan-pelatihan. Pelatihan-pelatihan semacam ini untuk mengelola potensi sendiri yang dapat dimanfaatkan untuk kemajuan. Ketiga, keselarasan antara sekolah, keluarga, dan masyarakat dapat dimungkinkan jika antarketiganya saling terbuka satu sama lain serta mengedepankan sikap toleransi bersama. Keempat, keselarasan antara ketiganya dapat lebih mudah terwujud jika mobilitas orang-orang (terutama keluarga dan masyarakat) dapat dikontrol sehingga anak-anak mereka dapat dikondisikan untuk tetap mendapatkan pendidikan yang selaras di luar rumah. Dengan demikian, kita tidak perlu menyatakan secara tegas secara tersendiri tentang pendidikan antropologi. Pendekatan antropologi pada kenyataannya secara praktik dapat kita gunakan untuk membangun sistem pendidikan yang konstruktif. Dengan memperkuat kajian-kajian antropologi dan etnografi pendidikan, maka kita akan dapat membangun pendidikan yang antropologis di Indonesia dengan baik.

Pustaka

Capra, Fritjop (2000) *Titik Balik Peradaban (Sains, Masyarakat, dan Kebangkitan Kebudayaan)* (terjemahan). Yogyakarta: Bentang Budaya.

Kuroyanagi, Tetsuko (2010) *Totto Chan: Gadis Cilik di Jendela (Terjemahan).* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama

Laksono, P. M. (2015) *Antropologi Pendidikan: Aneh Biasanya Tidak Apa-apa.* Yogyakarta: Press UGM

Purwanto, S. Aji (ed) (2015) *Revolusi Mental sebagai Strategi Kebudayaan.* Jakarta: Puslitbang Kebudayaan RI

Saifuddin, A. F dan Ridwan Bachtra (2015) *Environasionalisme: Suatu Wujud Pendidikan Konstruktivisme.* Jakarta: Kencana

Saifuddin, A. F. (2012) *Catatan Reflektif Antropologi Sosial Budaya.* Jakarta: Institut Antropologi Indonesia

Shiraishi, Saya Sasaki (2001) *Pahlawan-pahlawan Belia: Keluarga Indonesia dalam Politik* (terjemahan). Jakarta: Gramedia

Splinder, George (1974) *Education and Cultural Process.* New York: Holt, Rinehart & Winston.

Supriadi, Dedi (1994) *Kraetivitas, Kebudayaan, dan Perkembangan IPTEK.* Bandung: Alfabeta.

Widja, I Gde (2017) *Pendidikan Nasional: Mengurai Benang Kusut.* Jakarta: Krishna Abadi.

Identitas Etnis dan Perasaan Berkelompok Perkampungan Masyarakat Betawi

Shohei Nakamura
Universitas Kyoto
fodelseontroll@gmail.com

Abstrak

Dengan mempertimbangkan penelitian lapangan di wilayah Jakarta dan sekitarnya, artikel ini akan membahas pentingnya rasa berkelompok kampung dipandang dari segi identitas etnis. Seperti berbagai etnis lain, identitas kesukuan Betawi juga berdasarkan dengan pengakuan adanya perbedaan atau keanekaragaman di bawah satu kategori umum yaitu suku bangsa Betawi. Bila diamati rekognisi dan represintasi keseharian berkenaan dengan identitas kesukuan masyarakat Betawi, maka terlihat bahwa identitas etnis dan pengakuan kampung saling berkaitan dengan erat, sehingga adanya kampung asli di wilayah Jakarta dan sekitarnya merupakan pernyataan untuk pengakuan sebagai orang beretnis Betawi. Demikian pula perbedaan intra-etnis yang tersebut di atas seringkali disadari, ditunjukkan, dan diakui sehubungan dengan pengakuan terhadap keunikan kampung masing-masing. Tujuan pertama dari kajian ini adalah memaparkan dengan penelusuran kasus bagaimana perasaan berkelompok kampung itu muncul, bertahan, dan berubah seiring dengan berkembangnya kegiatan sosial serta kehidupan keseharian perkampungan. Tujuan kedua adalah menggambarkan kedudukan individu terutama di dalam pola kehidupan sosial perkampungan, sebagai ganti mengasumsikan perseorangan yang bertentangan langsung dengan kategori abstrak seperti etnis. Dengan demikian akan diperjelaskan bahwa pandangan sperti di atas memperbolehkan baik pengamat maupun pelaku untuk mempertimbangkan secara realistis kemampuan perseorangan untuk meluaskan dan memanfaatkan kreativitas masing-masing di dalam pembentukan, pertahanan, dan perubahan tradisi atau kebudayaan, bahkan konsep atau identitas etnis.

Kata kunci: Betawi; Etnis; Individu; Kampung;Negara-bangsa

Pendahuluan

Dengan penelusuran kasuskampung Betawi, penulis mencoba menganalisa konstitusi sosial "perkampungan spontan"untuk menperjelaskan dinamika kesadaran berkelompok etnis serinci sampai ke tingkat pengalaman perseorangandi dalam kejadian keseharian. Kajian *nation-state*rata-rata membahas subjek studinya sebagai fenomena yang modernmeskipun ada perselisihan mengenai tingkat modernitas bahkan fiktifnya *nation*(Anderson 1983; Gellner 1983; Hobsbawm & Ranger 1983; A.D. Smith 1986; 1994; Hatchinson 2000). Berdasarkan pemahaman tentang negara-bangsa tersebutlah berkembang berbagai kajian kelompok etnis sebagai sub-kategori di bawah *nation* atau bangsa.Sampai dengan tahun 1990-an, sebagian besar dari kajian tersebutsekedar berfokus pada analisa hubungan antar negara dan etnis di tingkat formal (Jenkins 2008; Uchibori 2010);yaitu pelaksanaan penguasa untuk mengklasifikasi penduduk (Hirschman 1986; Miles 1989; 1993, Anthias 1992), ataupelaksanaan elite untuk memobilisasikan masyarakat sekutu(Bertrand 2004; van Klinken 2007). Kajian-kajian tersebut,yang menegaskan proses perkembangan konsep-konsepmengenai bangsa, menunjukkanbahwa *nation* dan *ethnicity* adalah konsep yang bersifat konstruktif, bahkan seringkali fiktif. Namun demikian, pengetahuan tersebut tidak dapat menyelamatkan persoalan sosial terkait konsep fiktif bersangkutan dangan klasifikasi manusia ini.

Salah satu kekurangan dari kajian tersebut adalah mereka sekedar berfokus pada pengakuan kelompokan di tingkat administatif atau sistemis. Justru mereka tidak memperlihatkan proses di mana konsep fiktif mendapat bersikap realitas di pandangan masyarakat pada saat kejadian sehari-hari (Jenkins 2008: 23;Uchibori 2010: 16-9). Bila diperhatikan dengan kajian pasca Frederik Barth (1969), dapat diperlihat kurang tepatnya kritis terhadap model "primordialisme"(Geertz 1963),sperti telah dibahas oleh Rogers Brubaker (2004). Ia mengata, sesuai dengan Anthony D. Smith, bahwa primordialisme analitis mesti dihindarkan, sedangkan primordialisme pelaku terlibat ("*participants' primordialism*," [A.D. Smith 1998: 158]) mesti diperjelaskan. Brubaker bahkan menunjukkan kelemahan dari orientasi pengkajian *Barthian*. Ia mengata, dengan para peneliti lain, bahwa pembentukan dan pertahanan perbatasan (*baoundaries*)sebagai fokus utama bisa saja menyebabkan kesalahpahaman bahwa etnis adalah entitas perbatasan(*bounded entity*), karena metafora *boundary* yang digunakan oleh Barth mengandung konotasi ruangan tertutup serta perbatasan stabil, kemudian*spacial and physical entities*(Cohen 1978: 386-7; Brubaker 2014: 806; Jenkins 2014: 810). Kedua kekurangan persepsi ini memungkinkan prasangka*analytical groupism*, menurut Brubaker (2004).

Oleh karena itu, pembahasan saya berangkat dari dua asumsi: 1) klasifikasi manusia adalah praktik konstruksi sosial di mana unsur perbedaan diambil secara sembarangan lalu direkognisi dandirepresentasi sebagai tanda perbatasan antar kelompok; kemudian, 2) "*race*" dan "*ethnicity*" bukanlah konsep yang digunakan sebagai alat analisis (*category of analysis*), tetapi konsep sosial digunakan di dalam kondisi keseharian (*category of practice*), yang diri sendirinya merupakan subjek analisa (Banton 2001: 184; 2013: 10; Brubaker 2013). Demikian pula saya menetapkan dua pedoman kajian: 1) memaparkan proses rekognisi dan representasi tentang perbedaan di kasus yang sulit untuk memperlihatkan unsur atau tandaperbedaan bersifat esensial; 2)sebagai ganti menggambarkan perseorangan bertentagan langsung dengan kategori abstrak, menelusuri hubungan antar individu dan kategori abstrak berdasarkan dengan kedudukan perseorangan di dalam komunitas perkampungan.

Justru sudah ada beberapa kajian yangberfokus lebih kepada tingkat "interaksi berhadapan" daripada tingkat sistem atau admistrasi (Baumann 1996; Sökefeld 1999; Werbner 2002; Clayton 2009; A. Smith 2015). Padahal, kajian sejenis ini seringkali menggunakan pendekatan yang hanya berkepentingan dengan situasi keseharian seporadis secara terputus-putus. Pendekatan tersebut justru mampu menggambar pengalaman perseorangan sedang menghadapi penindasan dan/atau diskriminasi (Swanton 2010; Eijberts & Roggeband 2016; Henriksen 2017). Tetapi mungkin sajahasil dari pengkajian seperti ini malah menunjukkan pengaruhan individu yang terbatas, serta ketatnya sistem danstruktur (Werbner 2013; A. Smith 2015).

Yang dibutuhkan di sini adalah konsepsi berpusat pada perseorangan—*human individual* atau*self*—dimana sikap, pemikiran, dan perilaku perseorangan tak ditentukan hanya sebab kebudayaan—kultur sebagai sistem holistis. Dibutuhkan pula pandangan yang berkepentingan dengan kesertaan (*joining*),kebersamaan (*co-presence*), dan juga kesalingan (*mutuality*) (Sahlins 2011; Pina-Cabral 2013; Ingold 2017). Perseorangan bukanlah sebuah agen yang akan dibenamkan ke dalam sistem simbolis holistis untuk belajar pandangan dunia (*worldview*) atau bentuk kehidupan (*form of life*) tertentuyang terwujud dari sistem holistis dan tersebar khusus antara kawan sekutu; perseoranganharus dianggap sebagai "*ontogeny*"—sebuah proses mengandung

historicity yang unik—yang akan terlibat, melalui pengalaman diri sendirinya, ke dalam*sociality* dan lingkungan fisik—juga sebuah proses merupakan*historicity* yang khas (Toren 2014: 407; Rapport 2015: 257-9; Ingold 2016: 310-2).Demikianlah menimbul figur perseorangan sebagai "*corporeal being-in-the-world*" (Rapport 2015: 257), siap melibatkan dirinya ke dalam dunia kehidupan sekeliling—baik secara fisik maupun secara sosial, dari tingkat interaksi berhadapanke tingkat komunitas perkampungan hingga ke tingkat kelompokan abstrak seperti etnis bahkan *nation* (Rapport 2012).

Berdasarkan persepsi ini, saya menelusuri bagaimana kesadaran berkelompok perkampungan terbentuk di dalamkejadian keseharian, dengan perhatian khusus kepada identitas etnis. Biarpun subjek kajian utama adalah identitas komunitas, pandangan analisa berfokus pula—bahkan justru berpusat—pada keadaan perseorangan, dan bagaimana cara masing-masing peserta terlibat(atau tidak) di dalam kegiatan komunitas serta kejadian sehari-harinya.Kajian ini bukan sekedar berkepentingandengan fokus pada individu, tetapi juga dengan pengamatan berdasarkan keberadaan perseorangan di dalam realitas dunia hidup, dengan harapan untuk menjelaskan serinci mungkin proses *ontogeny*-nya peserta masing-masing.

1. Keunikan Kasus Kampung Betawi di Indonesia

Mempertinbangkan hubungan antara negara-bangsa dan etnis berkenaan dengan kasus sukubangsa Betawi, saya berharapbisa mununjukkan beberapa hal yang penting. Kebijakan kultur Republik Indonesia merupakan salah satu keunikan. Indonesia merupakan salah satu negara paling rajin mengenai kebijakan sejenis ini, khususnya sejak tahun 1970-an sampai dengan 1990-an. Orde Baru mengusahakan supaya perbedaan etnik yang merupakan keanekaragaman populasi Indonesia diaturkan olehnya dengan menggunakan retorika multikulturalisme dipersangkutkan dengan perbatasan geografis (terutama propinsi).Dengan kebijakan tersebut, pemerintah bermaksud untuk menindas ekspresi etnis secara politik dengan munggunakan gambaran multikulturalisme egaliter di mana "bangsa terdiri dari berbagai suku bangsa yang setara" (Kato 1996). Kebijakan seperti ini terlihat sangat ubikuitas di dunia: dimana negara mempromosikan perbedaan yang diakui secara resmi; sedangkan menindas keanekaragaman di dalam kategori masing-masing.

Sukubangsa Betawi merupakan salah satu dari sub-kategori tersebut, pelaksanaan seni dan budayanya telah dipromosikan sejak tahun 1960-an (Shahab 1994; 2001).Keunikan pertama mengenai konsep Betawi berasal dari pembentukannya. Sebagai grup atau kategori yang awal mulanya muncul dari proses kreolisasi, pelaksanaan kulturnya dianggap bersifat heterogen, merupakan akibat percampuran unsur-unsur dari berbagai macam kultur (Castles 1967; Kanumoyoso 2011). Hal ini bisa menyebabkan, bagi pengamat asing, untuk memperkirakan seolah-olah "tanda" perbedaan etnis bersifat lebihambigu daripada suku bangsa lain. Ternyata, pengakuan kategori "Betawi" dianggap sangat jelas bahkan setara dengan etnis lain. Hal ini memperlihatkan proses perkembangan rekognisi dan representasi perbedaan secara realistis.

Keunikan kedua adalah kedudukannya, baik dari segi politik maupun segi ekonomi. Sebagian besar dari warga Betawi bermukim di dalam atau sekitar Propinsi Daerah Khusus Ibukota Jakarta. Menurut sensus penduduk tahun 2000, lebih dari 95 persen warga Betawi tinggal di daerah Jabodetabek (BPS 2000). Bertempat di wilayah ibu kota dan sekitarnya sejak jaman kolonial, "Betawi," secara fisik dan jugasecara ideologis, mengalami pengaruhan dari penguasa yang

langsung dan ketat,melalui kebijakan kultur dan perkembangan urban. Namun demikian, terlihat kerangka konsep yang mengakui dan bahkan menoleransikan keanekaragaman yang ada di dalamnya (Knörr 2009; Alkatiri et al. 2011). Hal ini menunjukkan pentingnya pola pelaksanaan di mana penegasan perbedaan tak merupakan tindakan eksklusivisme (kesopanan superfisial, atau"*politesse*" [Rapport 2012]). Hal tersebut menunjukkan potensi untuk mendeligitimasikan klasifikasi manusia abstrak yang ditindas oleh penguasa.

Keunikan ketiga, berkaitan dengan yang kedua, bahwa warga Betawi adalah penduduk asli wilayah ibu kota. Apa lagi, masih banyak penduduk asli (walau tidak sumuanya) masih menahani identitias kuat terhadap kampung aslinya masing-masing; meski perubahan ekonomis, sosial, dan demographis yang amat drastis. Seperti dibahas di bawah, masih ada komunitas perkampungan dimana penduduk asli menyelenggarakan acara, kegiatan, bahkan organisasi sekampung. Hal ini cukup unik, jika dipertimbangkan kajian etnis urban yang sebagian besar berfokus sosial dan komunitas imigran urban. Selain itu, sebagian dari kegiatan komunitas tersebut bersifat spontan, tergantung pada minat, keinginan, dan kepentingan masing-masing peserta, dantidakbersifat kewajiban. Identitas etnis yang berkaitan erat dengan perasaan berklompok perkampungan mempermudahkanuntuk menggambarkan kedudukan individu di dalam pola kehidupan sosial komunitas, sebagai ganti mengasumsikan perseorangan yang bertentangan langsung dengan kategori abstrak.

2. Betawi dan Kampung

Konsep suku bangsa Betawi tidak boleh dibahas sebagai grup yang beraneka ragam dan terbuka hanya karena sifat *creol* yang terlihat di proses pembentukannya (Knörr 2010; 2014). Penindasan negara melalui kebijakan kultur mengakibatkan perkembangan konsep "Betawi"yang sangat *path-dependent*,hasilnyasebuah konsep atau kategori dengan *historicity* yang khas. Pada akhir tahun 1960-an, pelaksanaan seni-budaya Betawi mulai diresmikan oleh pemprov DKI, pada waktu itu dipimpin oleh Ali Sadikin. Kebijakan kultur merupakan intervensi negara ketat, sehingga konsep umum "suku bangsa Betawi" berbentuk kategori abstrak dan homogen yang mewakili wilayah Jakarta. Di dalam proses tersebutlah meninbul pengakuan perbedaan intra-etnis, sesuai perbedaan wilayah, logat, agama, dan pelaksanaan seni-budaya(Shahab 1994; 2001). Bermacam pelaksanaan seni-budaya, pola kehidupan dan sebagainya diresmikan oleh pemerintahan sebagai budaya Betawi.Akibatnya, kerangka konsep kelompok yang mengandung keanekaragaman intra-grup jelas dan berpotensi—paling tidaksecara superfisial—untuk menoleransikanperbedaannya (Nakamura 2014).

Hal yang penting adalah kesadaran dan sikap tersebut di atas berdasakan kesadaran perkampungan.Di dalam rekognisi dan represintasi keseharian, identitas etnis dan pengakuan kampung saling berkaitan dengan erat, sehingga adanya kampung asli di Jabodetabek merupakan pernyataan untuk pengakuan sebagai orang Betawi (Nakamura 2015; 2017). Pengakuan masyarakatBetawi tentang keanekaragaman intra-etnis berdasarkan dengan rekognisi dan representasi tentang pengakuan perbedaan di tingkat kampung. Begitu juga sikap toleran terhadap perbedaan—meski seringkali terlihat di tingkat superfisial—berasal dari sikap perseorangan yang saling mengakui sedangkan menghormati—bila tidak mencintai—perbedaan tersebut.

2.1 Pengakuan keanekaragaman intra-grup

Betawi itu kan banyak. Tengah, Kota...Itu secara umum. Lebih menyebar[113]. Kalimat ini adalah pengucapan pernah saya dengar dari seorang pegawai Lembaga Kebudayaan Betawi.Percakapan sejenis ini sering terdengar dari orang Betawi, yang merupakan kesadaran kuat mengenai perbedaan intra-etnisnya.Dapat ketahui juga berbagai cara klasifikasi intra-etnis secara umum:Gunadi membagi masyarakat Betawi menjadi dua kategori yaitu "Betawi Tengah" dan "Betawi Udik" (Gunadi 2009); Shahab membaginya menjadi tiga yaitu "Tengah," "Udik," dan "Pinggir" (Shahab 1994); sedangakan Nawi mengklasifikasi 5 wilayah geografis ke dalam 3 kategori, "Pesisir dan Pulo," "Tengah," dan "Pinggir dan Udik" (Nawi 2016).

Saya mencoba menggambarkan hubungan klasifikasi umun dengan ekspresi keseharian memakaicontoh perbedaan linguistis. Chaer pernah menunjukkan 5 klasifikasi linguistis, yaitu Bahasa Betawi Ora, serta 4 jenis logat Bahasa Melayu Betawi (Chaer 1976).Setalah membedakan Bahasa Melayu Betawi dari Bahasa Betawi Ora (yang digunakan di wilayah sekitar Jakarta), ia menunjukkan 4 klasifikasi subdialek atau logat dari Bahasa Melayu Betawi, yaitu: logat Mester(yang digunakan di wilayah Jatinegara, Kampung Melayu dan sekitarnya); logat Tanah Abang(yang digunakan di wilayah Tanah Abang, Petamburan dan sekitarnya); logat Karet (yang digunakan di wilayah Karet, Senayan, Kuningan, dan Menteng); dan logat Kebayoran(yang digunakan di wilayah Kebayoran Lama, Pasar Rebo, Bekasi dan sebagainya).

Lalu bagaimana pengakuan perbedaan linguistis tersebut meninbul di dalam kejadian keseharian?Seorang asli Lebak Bulus bercerita kepada saya tentang bedanya pemakaian kata "bae" antara Lebak Bulus dan Ciputat. Menurutnya, di Ciputat "bae" hanya digunakan di dalam arti "saja," sedangkan di Lebak Bulus "bae" juga bermakna "sehat" atau "waras." Baginya ada perasaan sangat aneh ketika ia mendengar orang Ciputat berkata "sakit bae" di dalam arti "sakit saja." "Mana ada orang sakit bae, bae itu artinya sembuh," katanya[114]. Pengakuan perbedaan begitu menimbul di dalam kejadian sehari-hari, dan seringkali dikaitkan dengan klasifikasi resmi. Hal yang penting mengenai kesadaran perbedaan keseharian ini adalah adanya format komunikasi untuk menghargai perbedaan. Komunikasi berdasarkan penghormatan perbedaan ini berdasarkan dengan perbedaan antar kampung dan terlihat ubikuitas di dalam ekspresi perbedaan intra-etnis.

2.2 Kampung sebagai komunitas autentik?

Meski pentingnya kesadaran perkampungan Betawi dari segi pandang studi etnis, komunitas perkampungan penduduk asli di Jakarta jarang ditelusuri.Dapat diperkirakan beberapa alasan. Pertama adalah perkembangan urban sejak tahun 1960-an yang mengakibatkan penggusuran dan pemindahan penduduk asli serta pendatangan imigran. Sebab, konstitusi sosial perkampungan yang berpusat pada penduduk asli terkesan telah kehilangan.Kedua, kampung tidak dimuat di dalam sistem administrasi sebagai unit geografis. Hal ini menyebabkan kampung penduduk asli semakin *socially invisible*. Oleh karena itu, pengkajian tentang tindasan negara (guna administrasi dan mobilisasi) di tingkat komunitas berfokus pada unit administrasi resmi, yaitu desa/kelurahan, RW dan RT.Ketiga, pengkajian komunitas urban, yang mengasumsikan heterogenitas sosial sebagai

[113] Fieldnote, 5 Februari 2016
[114] Fieldnote, 4 Maret, 2016

esensi perkotaan, bermaksud untuk memahami secara holistis tentang heterogenitas di kondisi urban. Komunitas penduduk asli, yang terlihat homogen dari segi pandang etnis diperkirakan tidak pantas sebagai unit analisa. Alasan keempat adalah asumsi tentang komunitas yang tulen. Hanya "unit di mana warga saling berhadapan secara fisik" adalah satu-satunya keadaan "komunitas autentik," menurut asumsi tersebut.

Demikian kajian komunitas urban Jakarta yang tidak berfokus pada kampung melainkan dunia hidup "*neighbourhood*" yang berpusatpada gang kecil ("*narrow pathways*"). Berikut adalah kutipan dari "*Wheel of Fortune*," karya Jellinek:

> The whole kampung of 3500 people was too large for any formal organization or sense of unity. The inhabitants identified less with the kampung than with clusters of houses along the several paths. Along each pathway, neighbours knew one another by sight, origin and occupation. Most knew each other's names. Every day they passed each other in the narrow pathways, shared the same market place, patronized the same stall keepers, used the same sanitary facilities and, on special occasions, attended the same prayer house. A number of parallel and intersecting pathways and the houses to either side delineated a neighbourhood. (Jellinek, 1991: 26)

Di dalam kutipan ini terlihat asumsi "komunitas autentik" yang sangat ketat. Namundemikian, diimaginasi oleh penduduk asli sebagai unit komunitas perkampungan yang autentik, kampung sebetulnya berperan penting bagi identitas etnis Betawi. Bila hal ini dipertimbangkan, haruslah kita jelaskan mengapa pertahanan kesadaran sejelas seperti itu bertahan meski perubahan sosial yangdrastis. Harus kita usahakan pula utntuk mengetahui unsur-unsur yang memperdayakan imaginasi atau konstitusi sosial kampung sebagai unit sosial—yang sebetulnya sulit untuk diperlihat—dan bukan hanya sebagai unit administratif yang gampang terlihat.

3. Imagainasi Komunitas Kampung dan Pertahanannya

Hal iniakan saya contohkan dengan penelusuran kasus dari sebuah kampung di Depok, dengan fokus khusus kepada konstitusi serta kegiatan sosial yang ada di kampung tersebut. Lokasi penelusuran kasus adalah Kampung Utan yang ada diKelurahan Krukut, Kecamatan Limo, Kota Depok. Kelurahan Krukut terdiri dari 8 RW, jumalah penduduknya 15,423.Kelurahan tersebut mengandung dua kampung yaitu Kampung Utan dan Krukut: RW01 samapai RW04 merupakan Kampung Krukut (jumlah penduduk 7,695); RW05 samapai RW07Kampung Utan (jumlah penduduk 6,794); sedangkan RW08 merupakan perumahan komplek (jumlah penduduk 934)[115]. RW05 terdiri dari 4 RT, RW06 dari 5 RT, dan RW07 dari 5 RT. Wilayah ini termasuk daerah *sub-urban*. Setelah tahun 1990-an penduduk asli baru mulai bekerja di Jakarta. Pendatang juga belum banyak sebelum itu.

Di dalam komunikasi keseharian, terlihat identitas sangat jelas bertenangan dengan kampung berdampingan, dan juga bertentangan dengan perumahan komplek.Percakapan seperti berikut sering terdengar:

[115] Menurut laporan kependudukan Kelurahan Krukut (April, 2017).

> Emang berbatasan benar ya.Anak Kampung Utan ama anak Krukut nggak pernah ada bersatu. Ampe sekarang juga nggak ada bersatu... Kaya minyak ama air... Iya, mau pengen maen bola kek apa kek, coba aja liat. Dia dialah, kita kita.[116]
> Dulu mah Kampung Utan sama Krukut susah. Ngumpul, beda lagi, ngumpul, beda lagi.[117]
> Itu mah bocah komplek semua [guna menegaskan bahwa "anak komplek"tidak bisa beraksi dengan menggunakan gerakan seni bela diri seperti "anak kampungan"].

3.1 Konstitusi sosial perkampungan

Mengenai segi institusional, terlihat organisasi terkait pemakaman, dan juga pandangan jelas tentang keturunan. Dewan Kemakmuran Kober (DKK) adalah organisasi khas untuk penduduk asli Kampung Utan, yang secara struktur ditempatkan di bawah Dewan Kemakmuran Masjid (DKM). Anggota DKK berkewajiban untuk membayar iuran kober. Setiap rumah tangga membayar Rp.10.000 setiap bulan. Jika ada yang meninggal, keluarganya mendapat kain putih, tiker, papang, dan ambulan khusus. Meski warga pendatang mengikuti organisasi sejenis di bawah struktur RW/RT, mereka jugabisa mengikuti DKK dan bisa dimakam di kober Kampung Utan jika bermukim di wilayah selama 15 tahundan berkeinginan[118].

Konstitutsi sosial terwujud di dalam pengakuan keturunan juga.Ketika saya bertanya dengan para pemukim asli tentang sejarah kampung, ceritanya mengawali dari delapan keluarga. Sampai tahun 1950-an, pemukim kampung hanya delapan keluarga menurut mereka. Semua penduduk asli dapat menjejaki salah satu garis keturunan dari delapan keluarga besar tersebut. Bila diamati, pengakuan keturunan juga sering muncul di dalam komunikasi sehari-hari. Rupanya genealogi dari delapan keluarga ini merupakan sebuah krangka klasifikasi dan juga *belonging* bagi penduduk asli.Pengetahuan genealogi kekeluargaan juga berjalin dengan genealogi administrator masjid, genealogi guru besar bela diri, dan segabainya. Akibatnya, krangka klasifikasitersebut yang merupakan pengakuan perbatasan kelompok perkampungan.

3.2 Kegiatan sosial yang spontan

Di Kampung Utan, ada juga berbagai kegiatan sosial yang bersifat spontan. Saya akan membahas tentang kegiatan ikatan remaja serta pelaksanaan terkait seni bela diri. Kegiatan ikatan remaja di Kampung Utan sudah berulang kali berhenti dan dikembang lagi sampai tahun 1990-an. Kini berjalan lagi sebagai asosiasi para ikatan remaja yang berdasarkan wilayah-wilayah di bawah tingkat kampung. Sekarang ada delapan ikatan remaja yang bergabung dan merupakan ikatan remaja Kampung Utan. Kegiatan rutin keseharian ikatan remaja masing-masing adalah pengajian, latihan bela diri, kerja bakti, ngeramban, dan lain-lain[119]. Delapan iakatan remaja tersebut adalah: Ikatan Remaja Aktif Kreatif (Irmak) yang mewakili wilayah Saun (RW05); Ikatan Remaja Galur (Irgal) di wilayah Galur (RW06); Ikatan Remaja Perin (IRP)di wilayah Perin (RW06); Ikatan Remaja Warteg Atas (Wartas)di wilayah Lapangan Bola (RW06); Ikatan Remaja Ambaradi wilayah Ambara (RW07); Ikatan Remaja Madrasahdi wilayah Madrasah (RW07); Ikatan Remaja Petrukdi wilayah Petruk (RW07); dan Ikatan Remaja Sawo Dalam (Shadam)di wilayah Sawo Dalam

[116] Fieldnote, 11 Februari, 2016.
[117] Fieldnote, 15, Agustus, 2017.
[118] Fieldnote, 23 September, 2017.
[119] Fieldnote, 6 Maret, 2016.

(RW07).Kedelapan wilayah kecil membawah nama gang kecil. Perbatasan wilayah tak sesuai dengan RW atau RT.

Pengakuan kampung dan wilayah kecil terlihat juga di dalam kegiatan ikatan remaja. Berikut adalah penangkapan saat-saat mewujudkan rekognisi tersebut, yang terjadi di dalam sebuah acara untuk merayakan hari jadi Kota Depok.Menurut proposal acara yang diajukan ke pemerintahan, kewilayahan acara ini terbatas se-Kampung Utan, bukan se-Kelurahan Krukut. Di dalamnya ada tulisan karang taruna RW05, RW06, dan RW07, tertulis juga nama-nama delapan ikatan remaja.

Saat pertama adalah refleksi penonton terhadap godaan penyanyi dangdut. Berikut adalah komunikasi antara penyanyi dan penonton pada rekreasi musik dangdut pada malam hari[120]:

Penyanyi: “Krukut ayo! Mana suaranya!”
Penonton : *Diam, tidak merespon*[kemudian ada beberapa orang meneriak] ”Kampung Utan!”
Penyanyi: ”Kampung Utan! Mana lagi? Itu doang?”
—Setelah satu lagu—
Penyanyi: ”Ayo.. Mana…” [Tampaknya bingung]
Penonton: *Berkata sesuatu, suaranya tidak jelas*
Penyanyi:[Tidak mendengar suara penonton, mendekati penonton dan bertanya sesuatu]
Penonton: “Kampung Utan!”
Penyanyi: “Eh...” [Tampaknya masih bingung]
Penonton: “Kampung Utan!”
Penyanyi: ”Kampung Utan. Ayo Kampung Utan!”

Pada garis ketiga, sepertinya si penyanyi mengira ada penonton yang datang dari luar Kelurahan Krukut, yaitu, sangkanya, Kampung Utan. Maka ia bertanya apakah ada lagi yang datang dari luar selain dari Kampung Utan. Pada garis terakhir, tampaknya sekarang sudah memahami bahwa ia sedang beradadi dalam wilayah bernama Kampung Utan, penyanyi berteriak menyebut nama wilayah. Hal ini mencontohkan bahwa orang luar kampung kemungkinan besar tidak tahu adanya kampung selain unit administratif; dan bahwa panggilan dengan nama kelurahan memberikan para penonton (diperkirakan penduduk asli) perasaan kurang betah, sehingga tidak merespon.

Saat kedua adalah dialog antara anak kecil (AK1, AK2) dan panitia acara (MC: laki-laki asli Kampung Utan) ketika panitia sedang mewawancarai peserta lomba tarian anak kecil di atas panggung[121]:

—Wawancara dengan anak kecil pertama—
MC: Tinggal di mana?
AK1: Depok.
MC: Depok mah tau.. RW lima, enam apa tujuh?
AK1: Dua belas.
MC: Nah maksud abang gini, tinggal di Sawo, Petruk apa Madrasah?
AK1: Jalan Pramuka.
MC: Ooo Grogol.

[120] Fieldnote, 23 April, 2017.
[121] Fieldnote, 22 April, 2017.

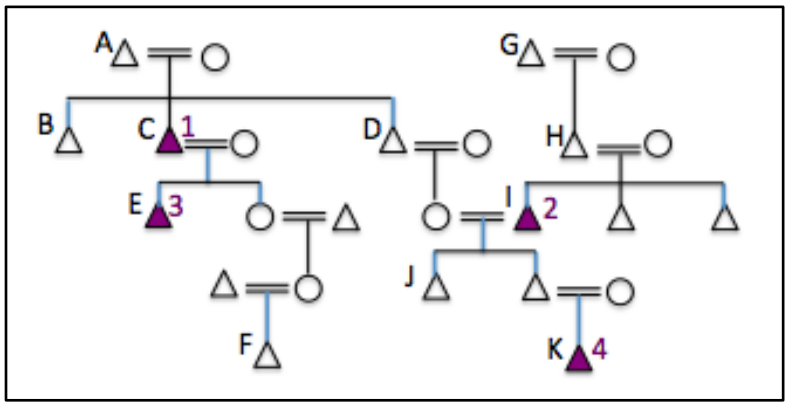
—Wawancara dengan anak kecil kedua—
MC: Tinggal di mana?
AK2: Haji Salim!
MC: Haji Salim. Berarti Pangkalan Jati. Kampung Sasak.

Ternyata kedua anak bermukim di luar Kampung Utan. Namun, dialog atas menunjukkan bahwa anak kecil pun diharapkan, jika memang asli Kampung Utan, untuk memiliki pengetahuanrinci tentang wilayah-wilayah kecil.

3.3 Keturunan dan pelestarian tradisi

Sekarang saya membahas kegiatan seni bela diri di Kampung Utan. Dengan pembahasan ini saya berharap untuk menyerangkan sikap pelaku terhadap tradisi—khususnya terhadap pewarisan dan pelestariannya. Saya yakin hal ini sangat penting karena sikap tersebut adalah unsur fleksibilitas dan perubahan kultur—kebudayaan sebagai sosialitas dan kondisi fisik. Saya percaya juga bahwa sikap tersebut, bersamaan dengan fleksibilitas sosial yang diakibatkannya, adalah penyebab konsistensi bagi imaginasi komunitas perkampungan.

Saya berfokus kepada perguruan bela diri bernama Gerak Akal Gombel, dan sebuah sanggar seni bela diri yang menbawa aliran Gombel. Di Kampung Utan, walau pernah diajarkan dulu oleh guru-guru besar seperti Perin (C di gambar 1), Ali (I), dan Kuncung (E), Gombel sudah lama tidak diajarkan. Pada tahun 2008, Danil (K) bersama Doni (F) menemui Kuncung (E) dan meminta untuk menjalankan latihan lagi.Awalnya Kuncung yang mengajarkan satu jurus per satu kepada kedua pemuda. Aliran Gombel Kuncung tak mempunyai jalan jurus, tetapi hanya gerakan-gerakan yang disebut “jurus.” Kemudian kedua pemuda ini menciptakan jalan jurus dengan mengkombinasi jurus-jurus tersebut, di bawah pembinaan Kuncung.Pada tahun 2008, kedua pemuda juga membentuk sanggar bernama Jalan Tangan Betawi Muda (JTBM), supaya menyelenggarakan latihan rutin secara terbuka. Kegiatan sanggar tersebut bukan hanya latihan bela diri, tetapi juga kegiatan kesenian seperti palang pintu dan lenong pada kesempatan upacara seperti pernikahan, akikah, dan sunatan. Orang luar kampung juga mengikuti kegiatan sanggar sejak awal mula perkembangannya, antaranya ada orang Jawa, Sunda, dan lain-lain.



Gambar 1. Garis keturunan dan genealogi guru Gombel di Kampung Utan

Bila diperhatikan bagaimana cara peserta latihan mengajar dan belajar ilmu bela diri, dapat terlihat beberapa faktor yang dianggapi oleh para peserta sebagai syarat untuk pelajaran baik.Hal ini saya

contohkan dengan pelajaran jalan satu (pertama dari jurus-jurus). Jalan satu terdiri dari 3 gerakan, yaitu:1) menangkis pukulan musuh (tangan kanan) dengan menggunakan tangan kanan; 2) menangkapi tangannya dengan menggunakan kedua tangan (tangan kanan dari samping, tangan kiri dari bawah);lalu,3) menarikkan dengan keras tangan musuh ke belakang bawah, sambil merendahkan kuda-kuda.Andai pelajar menangkapi tangan musuh (gerakan kedua) di posisi rendah, bisa dibenarkan oleh pengajar supaya posisi penangkapan lebih atas dari posisi bahu. Pada saat sepertiini, harusnya diberikan juga alasan mengapa gerakan harus sesuai kata pengajar.Misalnya, bahwa kita harus menangkapi tangan musuh di posisi lebih tinggi dari bahu supaya musuh tidak bisa berseimbang, jadi gamapang untuk menjatuhkannya; bila rendah, musuh masih bisa bertahan dengan kuda-kuda yang kuat, bisa juga ia menyerang balik. Begitulah cara mengajar dan belajar gerakan satu per satu. Akibatnya, di dalam pandangan peserta latihan tersebut, salah satu syarat untuk pemahaman yang baik adalah mendapati "akal": memahami makna yang ada di belakang gerakan tertentu dengan penjelasan dan pemahaman yang ada logika. Jika sudah mempraktikkan sesuai dengan penjelasan yang diberikan oleh pengajar, logika yang ada di dalam penjelasannya langsung masuk akal bagi pelajar. Karena memang dapat dirasakan keefektifannya secara langsung melewati tubuhnya sendiri; entengnya badan musuh dan gampangnya menjatuhkan musuh ketika posisi penangkapan cukup tinggi, contohnya.

"Logika" adalah hal yang penting di dalam penyelenggaraan sanggar tersebut. Saya pernah bertanya dengan Danil mengapa ia menciptakan jalan jurus yang dulu tak pernah ada. Katanya, karena lebih gampang bagi pelajar, khususnya anak kecil, untuk menghafal gerakan jurus-jurus. Kalau terlalu sulit dan butuh waktu bagi anak kecil untuk manghafal gerakan, sulit juga bagi mereka untuk tetap tertarik dan menikmati latihan, apa lagi pada jaman yang penuh dengan hiburan bermacam-macam, tegas dia.Bersama dengan cerita ini, ia menekan juga bahwa jalan jurus ini diciptakan di bawah pembinaan dan penasihat guru besar, yaitu Baba Kuncung. Menurut Danil, hal ini sangat penting supaya tidak sampai salah paham inti dan makna gerakan. Hal ini mencontohkan bagaimana sikap mereka terhadap perubahan tradisi. Bila pemahaman tentang inti dan makna tradisi sampurna, wajarlah ada berubahan atau tambahan ke tradisi tersebut sesuai dengan perubahan kondisi sekeliling.

Episode berikut adalah kejadian yang sangat melambangkan sikap ini:

> Suatu saat saya mengikuti latihan. Selama belajar jalan jurus, saya merasa sedikit bingung dan minta nasihat dengan Danil. Gerakan kaki mengikuti segi empat searah jarum jam, memutar tiga kali sebelum kelar jalan jurus. Saya bertanya tentang gerakan pada putaran ketiga. Saya menunjukkan gerakan pada Danil, ia langsung berkatabahwa gerakan saya tidak benar. Dia mengajarkan saya untuk menambah sikut di pertengahan gerakan. Bagi saya, inti gerakan yang ditunjukkan olehnya sangat mudah untuk masuk akal. Namun, nasihat tersebut membingungkan juga, karena saya mengira gerakan tersebut berbeda dengan gerakan yang pernah diajarkan sebelumnya[122].
>
> Kemudiankeesokan hari, sesudah menginap di rumah Doni, saya menanyakan Doni pertanyaan yang sama, tetapi kali ini dengan gerakan yang baru saja diberi tahu oleh Danil. Melihat gerakan saya, dia bilang itu tidak benar, namun terlihat di wajahnya ada rasa kebingungan disertai sedikit kecurigaan. Lalu saya bilang bahwa gerakan ini diajarkan oleh Danil kemarin malam. Mendengar kata saya, jawabannya sangat langsung. "Ooo, diperbarui kali," kata dia,sekarang dengan senyuman berkesan ekspresi seolah-olah titik kecurigaan yang ada di dalam otaknya telah tersambung.Rupanya tak dibutuhkan penjelasan lagi[123].

[122] Fieldnote, 11 Maret, 2016.
[123] Fieldnote, 12 Maret, 2016.

Sepertinya, jika seseorang dengan pengetahuan begitu benar dan tepat yang memberikan tambahan atau perubahan pada gerakan, lalu perubahan yang disebab olehnya juga wajar diperkirakan benar dan tepat.

Setelah ini saya tak sempat mengikuti latihan selama beberapa bulan. Ketika baru sempat mengikuti latihan lagi, saya merasa bingung lagi. Saya diajarkan jalan jurus dengan gerakan yang berbeda lagi. Setelah itu juga gerakan jalan jurus terus-menerus diperbarui. Hal ini justru membingungkan, hinnga saya tak bisa percaya lagi daya ingatan saya sendiri. Apakah kedua kejadian benar saya alami? Apakah gerakan yang saya tunjukkan pada saat itu benar-banar seperti di catatan *fieldnote* saya? Namun, setidaknya respon dan ekspresi Doni terhadap gerakan dan percakapanyang saya tunjukkan padanya adalah hal yang sungguh melambangkan sikap para pelaku seni tradisi di sanggar tersebut terhadap pewarisan dan pelestarian tradisi.

Kesimpulan: Perseorangan, Komunitas, dan Etnis

Seperti telah saya bahas, artikel ini menelusuri sebagaimana kesadaran sosial kampung bisa bertahan di dalam keadaan tersebar secara sosial dan demografis. Sebab kajian ini berdasarkan hanya dengan satu penelusuran kasus,maka belum tentu apakah pembahasan tersebut betul atau tidak di lokasi lain.Bisa saja berbeda-beda tergantung kondisi sosialnya masing-masing kampung. Oleh karena itu, kajian ini diharapkan untuk menambahkan kasus. Namun kemudian, bila diamati sifat komunitas "spontan" bertentangan dengan unit administratif, cukup beralasan untuk menulusuri "bekas-bekas" pola kehidupan sosial spontan yang saat ini telah menjadi fragmentaris. Dengan demikian, telah saya tunjukkan manfaatnya merevisi konsep etnis dari segi perasaan berkelompok perkampungan. Sudah jelas juga kesalahan presumsi bahwa komunitas dimana anggota "saling berhadapan secara fisik" adalah satu-satunya keadaan komunitas autentik atau substansial yang ditemukan di kondisi urban.

Saya yakin bahwa pandangan yang ditunjukkandi atas sangat penting, khususnya jika penduduk kampung sudah lama berusaha untuk menangkapi, melestarikan, dan memberdayakan "bekas" tradisi yang makin terfragmen dan tersebar, supaya dunia hidupspontan mereka tetap dijaga di tangan mereka sendiri.Hal yang penting bagi wargaKampung Utan di dalam praktik keseharian adalah memahami dan menjelaskan inti dan makna tradisidengan menggunakan "logika" (*reason*) dan "rasa" (*bodily sensation*); ada logika dan rasa, baru masuk akal.Walau kegiatan sosial yang dibahas di atasdimaksudkanuntuk melestarikan komunitas perkampungan, pemunculan dan perubahan perasaan danpengakuan komunitas pada dasarnya tergantung kepada maksud dan minat perseorangan. Begitu juga, seperti telah saya bahas, sikap terhadap pewarisan dan perubahan tradisi yang bersifat fleksibel dan kreatif.

Dengan mempertimbangkan komunitas perkampungan masyarakat Betawi di Kampung Utan, dapat saya jelaskan juga beberapa hal yang penting dari segi pandang kajian etnis. Walaupun konsep kelompok resmiyang ditindas oleh penguasatelah diadopsi dan diinternalisasi oleh warga, sikap persorangan terhadap pelestarian rasa berklompok kampung, bersama dengansifat komunikasi yang menghargai perbedaan,memungkinkanuntuk mempertahankan pengakuan perbedaan (keunikan) serta tata cara menghargainya (setidaknya di tingkat superfisial).

Perasaan dan pengakuan terhadap imaginasi komunitas tidaklah berbasis pada afeksi primordial; melainkan padaproses pemikiran, perilaku, dan sikap perseorangan, di mana ia terus-

menerus membenamkan dirinya ke dalam prosessosialitas (*sociality*) dan lingkungan fisik. Kedua proses tersebutlah yang membentuk dan sekaligus merupakan historisitas (*historicity*) yang khas, di dalamnya menimbul, antara lain, perasaan dan pengakuan komunitas perkampungan, bahkan pula identitas kesukuan.Oleh karena itu, pengkajian *race* dan *ethnicity*tidakboleh mengasumsikan konsep *individual* yang bertentangan langsung dengan kategori abstrak. Konsep *individual*haruslah diasumsikan sebagai sebuah proses *ontogeny* yang terlibat di dalam, terpengaruh oleh, bahkan membentuk, mengubah, dan juga merupakan keadaan sosial-fisikber-historisitasyang melingkunginya. Konsepsi tersebutlah yang memperbolehkan pelaku terlibat—baik sebagai pengamat maupun sebagai peserta—untuk memahami, menghargai, dan memanfaatkan subjektivitas serta kreativitas perseorangan manusia.

Pustaka

Alkatiri, Zeffry, J.J. Rizal and Ben Sohib (2011) 'Not Like Eating Chili: Constructing Alternative Cultural Space for the Betawians,' *Inter-Asia Cultural Studies* 12(4):603-10.

Anderson, Benedict. (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Random House.

Anthias, Floya.（1992). 'Connecting "Race" and Ethnic Phenomena,'*Sociology* 26:421-38.
Banton, Michael

Anthias, Floya. (2001) 'Progress in Ethnic and Racial Studies,' *Ethnic and Racial Studies* 24(2):173 94.

Anthias, Floya. (2013). 'The Naming of Social Categories,' *Theoria* 60(3):1-14.

Barth, Fredrik (ed.). (1969) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.

Baumann, Gerd. (1996). *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bertrand, Jacque (2004) *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.

BPS (Badan Pusat Statistik) (2000) *Hasil Sensus Penduduk Tahun 2000: Results of the 2000 Population Census*.

Brubaker, Rogers (2004) *Ethnicity without Groups*. Cambridge: Harvard University Press.

Brubaker, Rogers (2013) 'Categories of Analysis and Categories of Practice: A Note on the Study of Muslims in European Countries of Immigration,' *Ethnic and Racial Studies* 36(1):1-8.

Brubaker, Rogers (2014) 'Beyond Ethnicity,'*Ethnic and Racial Studies* 37(5):804-8.

Chaer, Abdul (1976) *Kamus Dialek Jakarta*. Jakarta: Nusa Indah.

Clayton, John (2009) 'Thinking Spatially: Towards an Everyday Understanding of Inter-Ethnic Relations,' *Social and Cultural Geography* 10(4):481-98.

Cohen, Ronald (1978) 'Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology,'*Annual Review of Anthropology* 7:379-403.

Eijberts, Melanie and Conny Roggeband. (2016). 'Stuck with the Stigma: How Muslim Migrant Woment in the Netherlands Deal —Individually and Collectively— with Negative Stereotypes,' *Ethnicities* 16(1):130-53.

Geertz, Clifford. (1963) 'The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States,'in Clifford Geertz (ed.) *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa.* New York: The Free Press of Glencoe. Pp.105-57.

Gellner, Ernest. (1983) *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.

Gunadi, Robertus (ed.) (2009) *Ensiklopedia Jakarta*. Jakarta: PT Lentera Abadi.

Hatchinson, John (2000) 'Ethnicity and Modern Nations,' *Ethnic and Racial Studies*23(4):651-69.

Henriksen, Ann-Karina (2017) '"I Was a Scarf-like Gangster Girl": Negotiating Gender and Ethnicity on the Street,'*Ethnicities* 17(4):491-508.

Hirschman, Charles (1986) 'The Making of Race in Colonial Malaya: Political Economy and Racial Ideology,' *Sociological Forum* 1(2):330-61.

Hobsbawm, Eric J. and Terence Ranger (eds.) (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ingold, Tim (2016) 'A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology: Philippe Descola's Beyond Nature and Cultre,' *Anthropological Forum* 26(3):301-20. 'On Human Correspondence,'*Journal of the Royal Anthropological Institute* 23(1):9-27.

Jellinek, Lea (1991) *The Wheel of Fortune: The History of a Poor Community in Jakarta*. Sydney: Allen and Unwin.

Jenkins, Richard (2008) *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations (2nd Edition)*. London: Sage Publications.

Kanumoyoso, Bondan (2011) *Beyond the City Wall: Society and Economic Development in the Ommelanden of Batavia, 1684-1740*. PhD Dissertation, Leiden University.

Kato, Tsuyoshi (1996) 'Views of "Indonesia": Changing Conceptualizations of Administrative Space in the Late Colonial Period and the New Order,'*Southeast Asian Studies* 34(1):78-99.

van Klinken, Gerry (2007) *Communal Violence and Democratization in Indonesia: Small Town Wars*. Oxon: Routledge.

Knörr, Jaqueline (2009) '"Free the Dragon" versus "Becoming Betawi": Chinese Identity in Contemporary Jakarta,' *Asian Ethnicity* 10(1):71-90.

Knörr, Jaqueline (2010) 'Contemporary Creoleness: Or, the World in Pidginization?' *Current Anthropology* 51(6):731-59.

Knörr, Jaqueline (2014) *Creole Identity in Postcolonial Indonesia*. Oxford: Berghahn Books.

Miles, Robert (1989) *Racism*. London: Routledge.

Miles, Robert (1993) *Racism after* '*Race Relations*'. London: Routledge and Kegan Paul.

Nakamura, Shohei (2014) 'History and the Vicissitude of Betawi Ethnicity: Indigenous Batavian Population and the Origins of Its Tolerance towards "Otherness Within" in Contemporary Jakarta,' *Sosioroji* 59(1):3-19.

Nakamura, Shohei (2015) 'Notion of Ethnicity and the Sense of Belonging to a Neighborhood Community: An Insight From City Life of Betawi in Jakarta, Indonesia,' *Kyoto Journal of Sociology* 23:75-100.

Nakamura, Shohei (2017) 'Constitution of Urban Hamlets (Kampung) and the Daily Expression of Identity in Jabodetabek,'*Proceedings: The 6th International Symposium of Journal Antropologi Indonsia*, Book One:193-8.

Nawi, G.J. (2016) *Maen Pukulan: Pencak Silat Khas Betawi*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
de Pina-Cabral, João

Rapport, Nigel (2012) *Anyone: The Cosmopolitan Subject of Anthropology*. Oxford: Berghahn Books.

Rapport, Nigel (2015) 'Anthropology through Levinas: Knowing the Uniqueness of Ego and the Mystery of Otherness,' *Current Anthropology* 56(2):256-76.

Sahlins, Marshall (2011) 'What Kinship Is (Part one),'*Journal of the Royal Anthropological Institute* 17(1):2-19.

Shahab, Yasmine Zaki (1994) *The Creation of Ethnic Tradition: The Betawi of Jakarta*. PhD Dissertation, London School of Oriental and African Studies.

Shahab, Yasmine Zaki (2001) 'Rekacipta Tradisi Betawi: Sisi Otoritas dalam Proses Nasionalisasi Tradisi Lokal,' *Antropologi Indonesia* 66:46-57.

Smith, Andrew (2015) 'Rethinking the "Everyday" in "Ethnicity and Everyday Life",' *Ethnic and Racial Studies* 38(7):1137-51.

Smith, Anthony D. (1986) *The Ethnic Origins of Nations*. London: Blackwell.

Smith, Anthony D. (1994) 'The Problem of National Identity: Ancient, Medieval and Modern?' *Ethnic and Racial Studies* 17(3):375-99.

Smith, Anthony D. (1998) *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*. London: Routledge.

Sökefeld, Martin. (1999) 'Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology,' *Current Anthropology* 40(4):417-48.

Swanton, Dan (2010) 'Sorting Bodies: Race, Affect, and Everyday Multiculture in a Mill Town in Northern England,' *Environment and Planning A* 42(10):2332-50.

Toren, Christina (2014) 'What Is a Schema?'*HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4(3):401–9.

Uchibori, Motomitsu 2010 'My Kind of Ethnology/Anthrpology: On the Determined Schism between Micro- and Macro-scale Perspectives,'*Japanese Review of Cultural Anthropology* 11:3-23.

Werbner, Pnina (2002) *Imagined Diasporas among Manchester Muslims: The Public Performance of Pakistani Transnational Identity Politics*. Santa Fe, NM: New School of American Research.

Werbner, Pnina (2013) 'Everyday Multiculturalism: Theorising the Difference between "Intersectionality" and "Multiple Identities",' *Ethnicities* 13(4):409–19.

“Antropolog Kemana?”
(Melacak Peran Antropolog Mengatasi Berbagai Persoalan Bangsa)

Nasrullah
Staf Pengajar Program Studi Pendidikan Sosiologi dan AntropologiFakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Lambung Mangkurat, Banjarmasin
Pengurus Asosiasi Antropologi Indonesia Kalimantan Selatan
Email: eje_jela@yahoo.com

Abstrak

Tulisan ini melacak peran antropolog dalam mengatasi berbagai persoalan yang silih berganti menimpa bangsa Indonesia. Penulis menggunakan pemahaman dan pengalaman pribadi sebagai latar belakang tulisan yang diharapkan mampu memberikan pemahaman intersubjektif untuk memetakan berbagai persoalan bangsa baik secara nasional dan lokal, hingga melihat peran antropolog dalam penyelesaiannya. Antropolog tanpa tendensi keberpihakan terhadap kepentingan kekuasaan mutlak diperlukan untuk memagari bangsa ini agar persoalan dari pusat tidak membanjiri daerah sehingga menjadi masalah nasional.Sudah saatnya peran antropolog di tingkat nasional perlu diperluas. Secara sederhana antropolog tidak hanya masuk desa, tetapi antropolog perlu ‘masuk TV’ secara intens. Di sisi lain, karya seorang antropolog sudah saatnya dibuka lebar ke ruang publik, dengan pertimbangan karya antropologi atau etnografi dapat menjadi konsumsi berbagai kalangan, sebab tidak jarang karya tersebut terkenal dan bermanfaat setelah sang antropolog tiada. Peran antropolog di tingkat lokal boleh saja berbeda dengan daerah lain, tetapi persoalan utama adalah bagaimana menangani persoalan masyarakat dan kehadiran antropologi di dunia pendidikan.

Kata kunci: Antropolog; konflik; media massa; pendidikan.

Perkenalan dengan Antropologi

> “Saya merasa tertantang ketika suami saya berkomentar saat kami menikmati acara berita di televisi: “Antropolog kemana?” Komentar ini berulang-ulang kali terucapkan ketika kami menonton program kerusuhan Ambon, kasus Poso, program Aceh mulai DOM, GAM hingga tsunami, kasus Papua dan seterusnya, pada layar kaca yang paling ramai berhiaskan wajah politisi, ekonomi, aktivis LSM, tetapi hampir praktis tidak ada wajah antropolog (Shahab, 2006:201).”

Sebelas tahun lalu, Yasmine Shahab, guru besar Antropologi UI mempertanyakan peran antropolog yang tidak terlihat di media massa dalam menanggapi berbagai persoalan di tanah air. Hingga sekarang pertanyaan tersebut masih perlu untuk disampaikan kembali dan tulisan ini mencoba melacak peran antropolog di tengah silih bergantinya persoalan bangsa Indonesia. Saya memulainya dengan pengalaman pribadi sebagai seseorang yang berada pada garis terluar dari lingkaran dunia antropologi. Ketertarikan saya dengan antropologi adalah bertepatan dengan pecahnya konfik horizontal di Kalimantan Tengah atau bertepatan di penghujung perkuliahan strata satu di kota Banjarmasin. Saya mendengar orang bercerita tentang Dayak, Panglima Burung, slogan identifikasi kelompok Dayak disebut “*uluh itah kia*” (orang kita juga), stigmatisasi sukubangsa tertentu dan sebagainya. Saat pecah konflik, saya mengikuti satu kegiatan kemahasiswaan di Jakarta dan di sebuah kios koran terminal Pologadung saya membaca koran nasional pada cover depannya memajang tulisan seorang akademisi Universitas Lambung

Mangkurat sebagai Sosiolog dan Antropolog berjudul "Memahami Konflik Sampit". Tulisan itu seperti melekat dalam ingatan saya terutama kata "antropolog" "konflik sampit" "Dayak" dan "Madura" apalagi ketika pulang ke Kalimantan melalui pelabuhan Tanjung Perak, Surabaya, saya berpapasan dengan ribuan orang yang eksodus dari Sampit ke Jawa Timur. Di dalam kapal, saya bertemu dengan beberapa orang mahasiswa dari Sampit yang kuliah di kota Malang, "Kami diizinkan oleh kampus untuk pulang kampung hingga suasana konflik mereda" kata mereka.

Peristiwa konflik Sampit ini hanya salah satu bagian dari letupan-letupan yang mengundang pentingnya kehadiran antropolog dalam menjelaskan kehidupan antar sukubangsa meskipun saya tidak tahu benar apa yang dimaksud antropologi saat itu. Setahun sebelum pecah konflik Sampit atau Kalimantan Tengah itu, di Kalimantan Selatan, pemahaman saya tentang Dayak sebagai salah satu sukubangsa Kalimantan yang terlibat dalam konflik diperkuat melalui buku Demokrasi dan Pembangunan Daerah karya ZA Maulani putra Kalimantan asal Dayak Bakumpai pernah menjabat sebagai Kepala Badan Intelijen Negara (KABAKIN). Maulani, menyebutkan asal usul Dayak dan tali temali pertautan antar bagian suku bangsa ini di Kalimantan. Maulani juga menjelaskan rentetan konflik di Kalimantan, termasuk Kalimantan Barat yang melibatkan orang Dayak dan Madura oleh pemerintah konflik-konflik tersebut tidak diselesaikan dengan tuntas sehingga meninggalkan api dalam sekam (Maulani, 2000). Sayangnya karya-karya antropolog yang menjelaskan konflik di Kalimantan dan identitas etnis yang dapat dibaca publik sangat sulit ditemukan di pasaran sehingga berimplikasi pada rendahnya minat masyarakat terhadap antropologi.

Mendahului konflik Sampit, ada tragedi kemanusiaan di Banjarmasin terkenal sebagai peristiwa 23 Mei 1997. Menjelang kampanye partai Golkar di massa Orde Baru selepas shalat jumat yang dipicu arak-arakan pawai kampanye menggunakan sepeda motor bersuara keras melintas di masjid ketika orang menjalankan ibadah sholat Jumat. Entah bagaimana kemudian amuk massa terjadi mengakibatkan pembakaran, penjarahan, serta korban jiwa mencapai ribuan orang. Banjarmasin semula adalah air yang tenang dipermukaan ternyata berubah menjadi air bah yang menghancurkan bangunan kemapanan. Kota yang tampak normal, damai, dan aman mendadak berantakan oleh amuk massa.

Amuk massa di Banjarmasin, konflik Sampit, hanyalah episode demi episode persoalan bangsa yang kalau dicermati menular dari daerah ke daerah. Kita tidak bisa diam, atau membicarakan di kalangan tertentu saja, sebab persoalan-persoalan demikian tentu bukan kenangan yang ingin diulang. Melainkan sebuah pelajaran agar kita tidak abai untuk merawat anak bangsa demi masa depan kehidupan berbangsa dan bernegara yang adil dan beradab. Kehadiran antropolog di segala lini sangat diharapkan dapat memberi pemikiran, pencerahan, hingga aktif memberikan jalan keluar. Oleh karena itu, tulisan ini akan mempertanyakan dua hal penting. Pertama seberapa penting kehadiran antropolog di media massa mainstream seperti televisi di tengah persoalan bangsa. Kedua apa implikasi kehadiran antropolog di media tersebut dalam menopang peran antropolog di tingkat lokal dalam berbagai persoalan di daerah

A. Antropolog 'Masuk TV'

Sebagaimana telah diketahui, awal mula antropologi digunakan untuk kepentingan politis penjajah untuk menguasai Nusantara. Politik *devide et impera,* saya kira adalah sumbangan pemikiran antropolog dari dan untuk bangsa asing guna menjajah Indonesia. Atas dasar itulah, Koentjaraningrat meng-Indonesiakan antropologi dengan membangun pondasi kokoh bagi keberadaan antropolog Indonesia. Menurutnya, fase keempat perkembangan antropologi dengan

tujuan praktis adalah mempelajari manusia dan keragaman masyarakat suku-bangsa guna membangun masyarakat suku bangsa itu (Koentjaraningrat, 2015:4). Bagian yang perlu digaris bawah dari tujuan tersebut adalah kata "*membangun*" sebagai istilah yang secara langsung memberikan amanat kepada antropolog agar menggunakan ilmunya demi masyarakat setempat. Namun pesan "*membangun*" terkadang tidak dilakukan dalam keadaan tenang, nyaman karena selalu ada gangguan situasional yang membuat konsentrasi terbagi.

Sebagai contoh adalah di era Orde Baru, ketika bangsa ini berhadapan dengan rezim otoriter dan runtuhnya pondasi ekonomi yang dibangun presiden Soeharto selama 32 tahun oleh karena krisis moneter di Asia. Sebaliknya persoalan bangsa yang terjadi saat ini, bukanlah rakyat berhadapan dengan pemerintah melainkan rakyat dalam hal ini antar kelompok pendukung saling berhadapan satu sama lain. Setelah pemilihan Presiden tahun 2014, misalnya, ternyata tidak berakhir dengan terpilihnya Jokowi – JK sebaga Presiden dan wakil presiden, atau paling tidak friksi antar pendukung mengerucut di kalangan wakil rakyat atau politisi yang beroposisi dengan pemerintah. Faktanya adalah justru antar pendukung di bagian akar rumput terus-menerus saling melempar ujaran kebencian di media sosial, saling menyertakan berita yang mendukung opini tak peduli berita benar atau *hoax* dengan menautkan pada kolom komentar. Ini tak ubahnya permainan *angry bird* yang diterjemahkan secara tekstual yakni burung pemarah. Rakyat yang mudah terhasut adalah pemain yang digerakkan oleh *hand invisible* (tangan tak terihat) yang memegak *stik* (tongkat) permainan *video game*. Belum selesai permainan ini, massa ditarik memenuhi Jakarta dalam kasus Ahok, maka ujara kebencian pun mengalir dari daerah dan bertumpuk-tumpuk di pusat.

Masalah lain adalah terjadinya terorisme yang dipupuk oleh paham keagamaan sempit di kalangan anak muda menerima apa saja sesuatu yang semestinya tidak cocok dengan kebudayaan di Nusantara ini. Kita menyaksikan generasi muda berbagai kalangan pengangguran hingga saintis yang cerdas dengan mudah menjadi martir untuk mengejar doktrin akhirat sebagai 'pengantin' di sorga. Nyawa mereka dan nyawa para korban melayang sia-sia oleh kepalsuan syahid dengan cara jihad yang disalah- artikan. Pertanyaan mendasar adalah mengapa begitu mudah generasi muda ini ditarik untuk hal-hal yang berbau ekstrim seperti terorisme? Mengapa bangsa ini mudah terpolarisasi dan inikah kelanjutan dari *devide et impere* itu yang ditanamkan sejak lama oleh penjajah di negeri ini.Di berbagai daerah, kita menyaksikan rakyat berhadapan dengan pihak koorporasi yang di belakangnya adalah oknum pemerintah. Saya terlibat riset konflik sosial di Kalimantan Selatan beberapa tahun ini mendapati pola yang sama, tanah warga dicaplok oleh koorporasi plantasi, rakyat dirayu dengan janji-janji manis dan kemudian menerima kenyataan pahit. Akhirnya rakyat melawan karena tanah mereka dikuasai oleh koorporasi tersebut tetapi mereka harus berhadapan dengan aparat bersenjata sebagai pelindung koorporasi dan diperparah justru oknum warga menjadi bagian dari koorporasi, sehingga terjadi pembusukan dari dalam oleh sesama mereka sendiri. Lalu di mana peran antropolog terhadap persoalan bangsa seperti ini.

Dari berbagai persoalan bangsa tersebut dan tentu saja masih banyak persoalan yang tidak disebutkan satu persatu - di era keterbukaan berpendapat - pandangan para tokoh, kaum intelektuali, pengamat, pelaku hingga politisi mendapat kesempatan untuk tampil di media massa termasuk di televisi. Ternyata mengacu pada berbagai peristiwa terdahulu, ketika Indonesia dilanda masalah kerusuhan etnik baik di Kalimantan, Ambon, maupun Poso, Departemen Antropologi Universitas Indonesia selalu gagal memenuhi permintaan media menyediakan

antropolog untuk diwawancara (Shahab, 2006:208). Saya sering menyaksikan berbagai acara di televisi swasta nasional: KOMPAS TV, METRO TV, MNCTV, SCTV, RCTI, TV ONE, stasiun televisi tersebut kerap menayangkan program berita, talk show, bahkan acara diskusi dalam melibatkan para pakar.Sejauh yang saya amati – mungkin saja ada yang terlewati – ada kehadiran antropolog dari USU, Fikarwin Zuska yang menjelaskan tentang mitos suku Mante. Isu kebhinnekaan mendapat perhatian dari antropolog Indonesia, yang tampil di berbagai propinsi menunjukkan peran antropolog Indonesia terhadap persoalan besar bangsa Indonesia. Namun, semestinya hal ini menjadi satu pijakan untuk melangkah lebih jauh dalam berbagai persoalan besar bangsa Indonesia. Dalam kasus ini, antropolog seolah tiba-tiba datang secara beramai-ramai, kemudian kembali ke 'pertapaan' dan akan muncul jika terjadi peristiwa genting melanda bangsa Indonesia.

Saya meyakini antropolog banyak terlibat dalam mengatasi persoalan di tingkat internasional, nasional dan daerah, tetapi kehadiran antropolog di televisi sesungguhnya memberikan kesan bahwa antropologi sangat relevan dalam menjelaskan ataupun memberikan solusi terhadap suatu peristiwa. Dalam ingatan saya, antropologi menjadi hangat diperbincangkan pada tahun 2005, waktu itu harian Kompas melakukan ekspedisi dari pedalaman Kalimantan Tengah dan menembus Kalimantan Timur. Ekspedisi itu menghadirkan dua orang antropolog, di antara ilmuwan lain dan pendapat serta tulisan mereka selama perjalanan tersebut selalu ditampilkan di harian Kompas sebagai liputan perjalanan. Perjalanan demikian, tentu banyak dilakukan antropolog lain di tempat lain dengan pengalaman yang tak kalah mengesankan. Namun, kehadiran media yang menampilkan catatan perjalanan sang antropolog dan mengabarkan kepada pembaca tentulah memberikan kesan berbeda.

B. Kiprah Antropologdi Kalimantan Selatan

Pada tahun 2008, saya menyelesaikan studi pada magister Antropologi di Universitas Gadjah Mada, kemudian tahun 2009 diterima sebagai sebagai tenaga pengajar pada Program Studi Pendidikan Sosiologi Antropologi FKIP Universitas Lambung Mangkurat yang didirikan tahun 2006. Beranjak dari pengantar ini, izinkan saya menceritakan peran antropologi dalam institusi pendidikan, antropolog dan karyanya serta kiprah antropolog dalam tataran mikro khususnya di Kalimantan Selatan di tengah berbagai persoalan daerah kemudian saya akan mencoba mencari benang merah antara keberadaan antropolog di media massa nasional dengan pengaruhnya di tingkat daerah.

Arti sebuah Nama: Antropologi dalam Dunia Pendidikan Tiga Nyawa Satu Tubuh

Sesuai namanya, Program Studi ini melibatkan tiga disiplin ilmu sekaligus yakni: pendidikan, antropologi dan sosiologi yang bertujuan menggembleng mahasiswa supaya memahami ilmu antropologi dan sosiologi agar dapat diajarkan di sekolah lanjutan atas. Dengan demikian, porsi pengajaran pun didominasi oleh matakuliah – matakuliah Sosiologi dan Antropologi serta berkaitan tentang kependidikan.Persoalan sebenarnya bukan terletak pada kompleknya nama program studi tiga nyawa satu tubuh tersebut, tetapi pada kebijakan pemerintah yang sering merubah-rubah kurikulum di tingkat sekolah lanjutan atas dan yang sangat terasa pengaruhnya di perguruan tinggi karena tiada matapelajaran antropologi diajarkan di sekolah lanjutan atas. Adapun matapelajaran sosiologi masih diajarkan hingga sekarang di tingkat sekolah lanjutan atas. Dalam perkembangannya, penulis menemukan ada sedikit sekolah lanjutan atas yang mengajarkan

antropologi yakni pada sekolah-sekolah yang membuka jurusan bahasa, tetapi kebanyakan sekolah hanya membuka jurusan IPS dan IPA saja.Inilah hal yang paling menyedihkan bahwa penghapusan mata pelajaran antropologi pada Sekolah Menengah terjadi justru ketika Indonesia dilanda duka nestapa yang amat berkaitan masalahnya dengan diversitas etnik di negara ini (Shahab, 2006:209).

Keadaan tersebut juga berimbas pada perguruan tinggi terutama Program Studi yang berhubungan langsung dengan matakuliah antropologi. Pada awalnya nama Program Studi ini menggunakan nama pendidikan Sosiologi Antropologi dan berlaku kurikulum Pendidikan Sosiologi dan Antropologi 2006. Keluarnya SK DIKTI No: 163 tentang Penamaan Program studi maka program Studi tersebut menjadi Program Studi Pendidikan Sosiologi. Maka dampaknya adalah tergusurnya beberapa matakuliah yang berkaitan langsung dengan antropologi sebagai konsekwensi perubahan nama dan hilangnya pelajaran antropologi sekolah menengah atas. Perubahan nama ini agaknya juga terjadi di beberapa perguruan tinggi nasional yang semula Program Studi Pendidikan Sosiologi Antropologi menjadi Program Studi Pendidikan Sosiologi, tentunya perubahan secara nasional tersebut juga merubah kurikulum dan khususnya mengurangi sejumlah matakuliah berkaitan dengan antropologi.

Perkembangan selanjutnya, nama Program Studi kembali berubah dan *beristiqamah* sampai sekarang menjadi Program Studi Pendidikan Sosiologi Antropologi karena Badan Akreditasi Nasional Perguruan Tinggi (BAN PT) mengeluarkan Sertifikat Akreditasi dengan mencantumkan nama Program Studi Pendidikan Sosiologi dan Antropologi. Sejak itu, secara perlahan-lahan kurikulum pun berubah terutama dengan masuknya matakuliah berkaitan dengan antropologi, meskipun secara proporsional lebih didominasi oleh matakuliah sosiologis karena dipengaruhi oleh tidak adanya matapelajaran Antropologi di sekolah lanjutan atas. Hingga sekarang berdasarkan laman BAN PT, perguruan tinggi yang menggunakan nama Program Studi Pendidikan Sosiologi Antropologi strata satu adalah Universitas Lambung Mangkurat, Universitas Negeri Padang, Universitas Sebelas Maret dan Universitas Negeri Semarang, sedangkan nama program Studi Pendidikan Sosiologi strata satudan strata dua ada di 15 berbagai perguruan tinggi di Indonesia.

Tabel 1 Perguruan Tinggi yang Memiliki Program Studi Pendidikan Sosiologi dan Pendidikan Sosiologi Antropologi

No	Perguruan Tinggi	Program Studi	Strata
1	Universitas Tanjungpura	Pendidikan Sosiologi	S1
2	Universitas Hamzanwadi	Pendidikan Sosiologi	S1
3	Universitas Lambung Mangkurat	Pendidikan Sosiologi Antropologi	S1
4	Universitas Negeri Yogyakarta	Pendidikan Sosiologi	S1
5	Universitas Sebelas Maret	Pendidikan Sosiologi Antropologi	S1
6	Sekolah Tinggi Keguruan Dan Ilmu Pendidikan Pgri Sumatera Barat	Pendidikan Sosiologi	S1
7	Universitas Negeri Malang	Pendidikan Sosiologi	S1
8	Sekolah Tinggi Ilmu Keguruan Dan Ilmu Pendidikan Mega Rezky Makassar	Pendidikan Sosiologi	S1
9	Sekolah Tinggi Keguruan Dan Ilmu Pendidikan Bima	Pendidikan Sosiologi	S1
10	Universitas Negeri Makassar	Pendidikan Sosiologi	S1
11	Universitas Pendidikan Indonesia	Pendidikan Sosiologi	S1
12	Universitas Negeri Padang	Pendidikan Sosiologi Antropologi	S1
13	Universitas Pendidikan Indonesia	Pendidikan Sosiologi	S2
14	Universitas Negeri Manado	Pendidikan Sosiologi	S1
15	Universitas Muhammadiyah Makassar	Pendidikan Sosiologi	S1
16	Universitas Negeri Semarang	Pendidikan Sosiologi Dan Antropologi	S1
17	Sekolah Tinggi Keguruan Dan Ilmu Pendidikan Hamzanwadi	Pendidikan Sosiologi	S1
18	Universitas Negeri Jakarta	Pendidikan Sosiologi	S1
19	Sekolah Tinggi Keguruan Dan Ilmu Pendidikan Darud Da Wah Wal Irsyad Mamuju	Pendidikan Sosiologi	S1

Sumber https://banpt.or.id/direktori/prodi/pencarian_prodi

Melacak akar masalah di atas, yakni tidak adanya matapelajaran Antropologi di sekolah yang kemudian berdampak pada perubahan nama program studi dari Pendidikan Sosiologi Antropologi menjadi pendidikan Sosiologi tentu ada banyak faktor penyebab. Salah satu adalah kemauan politis negara sangat dibutuhkan selain memberi ruang bagi disiplin ilmu antropologi tumbuh dan berkembang, juga memberikan jaminan dalam memberdayakan ilmu dan lulusan mengingat kompetensi mereka memang snagat dibutuhkan untuk memecahkan masalah kemanusian yang semakin kompleks(Abdullah, 2014:267). Namun, saya mencoba bertanya-tanya, atau mengaitkan, apakah hal ini terjadi karena muatan 'politis' yakni kurangnya eksistensi tokoh antropolog nasional di media massa nasional, baik koran, televisi, maupun media on-line baik tampil sebagai penulis atau narasumber sehingga perhatian pengambil kebijakan maupun masyarakat terhadap relevansi antropologi dalam berbagai persoalan kurang begitu dirasakan. Kemudian dampaknya berimbas

pada penyajian matapelajaran di sekolah lanjutan atas yang menghilangkan matapelajaran antropologi karena tidak adanya tekanan dari kalangan antropolog. Sekali lagi hal ini masih menjadi pertanyaan besar yang mungkin bersifat spekulatif dari diri penulis sendiri.

Antropologi dan Keberlangsungannya

Kalimantan adalah laboratorium raksasa bagi kajian antropologi dunia, apalagi pulau ini dibagi oleh teritori tiga negara yakni Indonesia, Malaysia dan Brunei Darussalam sehingga berbagai kajian sangat memungkinkan untuk dilakukan baik kajian etnisitas tentang Dayak, Melayu maupun multikultural denngan adanya kedatangan transmigran dari Jawa, Madura, hingga keberadaan orang-orang Tionghoa. Kajian lain dapat menyangkut religi, ekologi, konflik antar penduduk dan koorporasi, kearifan lokal dan lain sebagainya. Semua itu sangat terbuka dilakukan kajian-kajian antropologi dalam berbagai sudut pandang. Namun, hingga saat ini antropologi belum memiliki rumah sendiri sebagai wadah melakukan mengkaji, berkarya dan mengembangkan keilmuan, kecuali hanya satu program studi sebagai dijelaskan sub bab sebelummnya. Padahal di Kalimantan untuk wilayah republik Indonesia terdapat lima propinsi dengan berbagai perguruan tinggi negeri maupun swasta. Meskipun demikian, kehadiran antropolog tetap dirasakan mewarnai nuansa intelektual khususnya di Kalimantan Selatan walaupun jumlahnya dalam hitungan jari.

Disertasi Alfani Daud yang dibukukan dengan judul *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*. Dari judul saja, buku tersebut telah menggambarkan sebuah karya antropolog meskipun berasal dari disertasi IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta yang dipromotori oleh Prof. Dr. Harsja W. Bachtiar dan Ko-Promotor, Prof. Dr. Jan Van Baal. Penelitian disertasi tersebut dilakukan tahun 1985 dan kemudian dibukukan tahun 1997 (Daud, 1997). Tahun 2010 sebagai tahun pertama saya menjalani karier dunia akademis, saya tercengang dengan begitu antusiasnya mahasiswa menggunakan atau merujuk buku tersebut. Di satu sisi, saya memaklumi, buku itu menjadi rujukan utama mahasiswa khususnya mereka yang meneliti kebudayaan Banjar. Di sisi lain, saya merasa sedih, karena buku ini populer setelah penulisnya berpulang ke rahmatullah. Sewaktu menjadi mahasiswa IAIN, saya beberapa kali bertemu Alfani Daud penulis buku tersebut dan beliau berkenan berdiskusi tentang beberapa bagian dari disertasi yang menarik minat mahasiswa di usia remaja seperti tentang jimat untuk kekebalan dan pengasihan.

Selain Alfani Daud dari IAIN Antasari, ada dua nama antropolog dari Universitas Lambung Mangkurat. Noerid Haloei Radam mengekalkan dirinya melalui disertasi yangpenelitiannya dilakukan sejak April 1979 hingga November 1980 dengan mengambil kawasan di Hulu Amandit kemudian dibukukan dengan *Religi Orang BukitSuatu Lukisan Struktur dan Fungsi dalam Kehidupan Sosial Ekonomi*terbitan tahun 2001 (Radam, 2001). Buku ini menjadi acuan bagi mahasiswa dalam menelaah masyarakat Meratus di Kalimantan Selatan.Nama berikutnya adalah Fudiat Suryadikara, antropolog Universitas Lambung Mangkurat. Sepeninggal almarhum, keluarga beliau menghibahkan berbagai buku antropologi untuk digunakan mahasiswa khususnya ada program Studi Pendidikan Sosiologi Antropologi. Nama Fudiyat Suryadikara, kemudian diabadikan menjadi nama taman Baca yang dihiasi sejumlah buku-buku antropologi milik almarhum.

Sayangnya ketiga antropolog yang mewarnai jagad keilmuan di Kalimantan Selatan ini hayat mereka terpisah oleh bentang waktu sepuluh hingga belasan tahun dengan generasi sekarang sehingga sepak terjang dan peran mereka dalam menyumbangkan pemikiran untuk Indonesia

khususnya Kalimantan Selatan membutuhkan upaya lebih jauh untuk mengenalinya. Adapun karya fenomenal yang telah diwariskan dan menjadi rujukan bagi antropolog berikutnya demi memahami masyarakat Banjar, Dayak, maupun identitas etnis dan segala keragamannya di Kalimantan Selatanberasal dari hasil penelitian lebih dari 30 tahun lalu hingga sekarang. Sampai pada bagian ini, disadari bahwa selain antropolog belum memiliki rumah sendiri di Kalimantan Selatan, ternyata regenerasi antropolog terbentang sepuluh hingga belasan tahun sehingga menciptakan celah kosong yang tidak terisi manakala terjadi persoalan daerah di Kalimantan Selatan. Kenyataan ini menghendaki agar antropologi secara keilmuan dan praktis harus dirawat oleh antropolog sendiri. Ada dua upaya yang terus dilaksanakan saat ini, pertama yang telah berjalan dengan adanya Asosiasi Antropologi Kalimantan Selatan telah dilantik pada pada hari ahad 17 Maret 2017, sedangkan upaya kedua yang terus diupayakan adalah membuat rumah sendiri bagi antropologi di perguruan tinggi khususnya Universitas Lambung Mangkurat.

Persoalan Daerah dan Peran Antropolog

Bagian ini menampilkan beberapa persoalan daerah yang terjadi di Kalimantan Selatan dan peran antropolog dalam menyikapi persoalan tersebut. Pada minggu ketiga Februari 2016, masyarakat Kalimantan Selatan khususnya kota Banjarmasin dilanda kecemasan karena dampak dari perkelahian yang merembet kepada isu sara terlebih pelakunya adalah orang Madura dan korban adalah orang Dayak. Salah satu berita on-line misalnya menyampaikan:

> Sabtu (21/2), seorang warga Dayak, menjadi korban pengeroyokan di kawasan Pekapuran Raya, Banjarmasin Tengah. Akibat pengeroyokan tersebut, korban, Eki tewas setelah menjalani perawatan di rumah sakit. Pelaku pengeroyokan diketahui berjumlah empat orang, tiga diantaranya telah ditangkap dan satu masih dalam pengejaran. Kasus tersebut membuat warga resah karena muncul isu akan adanya balas dendam atas kematian Eki(S, 2016).

Peristiwa tersebut sungguh menciptakan teror psikologis, tidak hanya kalangan Madura, juga pada segenap kalangan di kota Banjarmasin. Media sosial sangat berperan menebar horor dari isu-isu yang tidak jelas kebenarannya. Ada isu muncul pasukan Dayak sudah memasuki kawasan gang-gang sekitar tempat kejadian perkara menggunakan beberapa buah truk. Kemudian foto-foto bertebaran di dunia maya menampilkan ratusan dan mungkin ribuan mandau telah disiapkan. Guna meredam pemberitaan tidak jelas tersebut, pihak keamaan menyampaikan pesan berantai melalui media sosial bahwa kondisi masih kondusif, masyarakat saling menjaga daerah masing-masing. Media massa lokal pada waktu itu tidak memberitakan sedikitpun kejadian tersebut, kemungkinan besar sebagai upaya menghindari kesalahan berita atau ada yang membesarkan berita sehingga berdampak pada kesalahfahaman. Ketegangan ini semakin mereda, manakala upaya damai antara tokoh masyarakat dengan perjanjian untuk menangkap pelaku dilakukan. Pihak kepolisian mengejar dan menangkap pelaku untuk segera diadili, sedangkan secara adat penyelesaian dengan melangsungkan persidangan

> Itu adalah persidangan kasus pembunuhan yang menewaskan pemuda dayak bernama Eki Persia Rianda, kemarin (2/4) pagi. Kenapa digelar di gedung pemko Banjarmasin dan bukan di pengadilan? Ternyata memang ini adalah sidang yang dilakukan secara adat dayak. Lebih

> lengkapnya sidang perdamaian adat dayak atau singer sahiring yang mengadili pelaku atau keluarga pelaku yang telah melakukan pembunuhan terhadap satu orang pemuda dayak.
> Dari pantauan Radar Banjarmasin, sidang yang berlangsung selama 4 jam ini dijaga ketat aparat keamanan dari Satbrimob Polda Kalsel, TNI, Polda Kalsel, Polresta Banjarmasin, Polsek Banjarmasin Tengah. Dalam ruang sidang perdamaian tersebut hadir pula beberapa orang etnis Madura yang tergabung dalam Kerukunan Warga Madura (Kawama) Kalsel dengan mengenakan baju ciri khas Madura (Anonim, Pro Kalimantan Selatan, 2016).

Dari peristiwa tersebut, tentu menjadi pertanyaan adalah dimana peran antropolog dalam membantu menyelesaikan peristiwa itu? Jawabannya tidak ada, baik tidak dilibatkan oleh pemerintah daerah maupun tidak melibatkan diri atau memang karena suasana belum genting hingga antropolog menjadi kartu truf yang dikeluarkan apabila suasana mendesak saja.Ataukah sudah terpenuhi syarat utama pencegahan konflik bagi setiap upaya penanganan konflik sosial agar dapat menghentikan konflik tersebut ialah adanya suatu pranata atau organisasi (yang terbaik adalah polisi) yang dipercaya pihak-pihak bermusuhan dan yang digolongkan pihak ketiga yang artinya tidak mempunyai kepentingan dalam konflik tersebut(Suparlan, 2006, hal. 148). Namun yang menarik dari peristiwa itu, adalah munculnya ketertarikan para pengguna media sosial untuk mengetahui tentang Dayak. Saya dikejutkan oleh salah seorang teman, ia menampilkan *link* tulisan saya sendiri berjudul *Bakumpai Dayak dan Muslim* yang diposting dalam blog sepuluh tahun lalu (Nasrullah, 2007)sedang ramai diperbincangkan atau menjadi trending topic dalam grup BBM ataupun media sosial.

Permasalahan lain yang menjadi perhatian antropolog di Kalimantan Selatan adalah kesalahfahaman pemerintah terutama aparat keamanan dalam menyikapi kasus pembakaran lahan antara yang bersifat massif oleh pihak korporasi dengan tradisi masyarakat. Pidato kebudayaan sebagai rangkaian dari pelantikan Asosiasi Antropologi Indonesia Kalimantan Selatan disampaikan oleh Rafieq Muchlison menyuarakan kritik tentang kesalahan fahaman itu dan dampak pelarangan terhadap orang Dayak Meratus.

> Dampak yang paling berbahaya dari pelarangan pembakaran lahan adalah terancaman eksistensi etnis Meratus di kawasan Pegunungan Meratus. Apabila orang Meratus tidak lagi melakukan perladangan, berarti tidak ada lagi ritual *aruh basambu umang, aruh mahanyari* atau *aruh bakalang tahun* –yang semuanya dilaksanakan sehubungan dengan aktivitas perladangan yang mereka laksanakan. Setelah itu tabu yang berhubungan dengan padi juga akan hilang. Tanpa aruh tidak ada lagi mamangan yang diperdengarkan dalam ritual perladangan. Lambat laun ketika para balian menua dan meninggal dunia, tidak ada lagi yang mampu memimpin ritual karena tidak ada pemuda yang meneruskan pengetahuan dan keterampilan mengenai berbagai mantra yang dimamangkan (Muchlison, 2017:6).

Peristiwa lain yang menarik perhatian saya adalah kemunculan hantu kuyang di kabupaten Balangan, Kalimantan Selatan. Kemunculan hantu kuyang yang menghebohkan masyarakat Awayan Kabupaten Balangan, sebagaimana pemberitaan Banjarmasin Post online "Geger, Manusia Penghisap Darah 'Kuyang' Muncul di Awayan" (9/1)

> Kepala Desa, Jamnah, Senin (9/1/2017), kepada *BPost Online* membenarkan bahwa adanya manusia jadi-jadian dan hantu kuyang tersebut sedang ramai diperbincangkan di desanya.
> Menurut informasi yang diperolehnya sudah dua hari ini warga apabila malam hari melakukan penjagaan di seputaran desa.

> "Iya saat ini sedang heboh adanya manusia jadi-jadian dan hantu kuyang, di desa kami dua rumah dinaikinya," katanya. Dari hasil informasi yang diterimanya beberapa warga mengaku melihat dan menemui langsung sosok tersebut."Salah satu warga saya yang mengaku melihat adalah Tina, kala itu malam hari suaminya keluar rumah pergi ke pameran, lalu ia mendengar bunyi kerincing-kerincing seperti bunyi suara gelang, dikira suaminya yang datang ternyata sosok hitam berambut panjang menutupi muka muncul dihadapannya," ceritanya. (Anonim, Geger, Manusia Penghisap Darah 'Kuyang' Muncul di Awayan, 2017)

Sebenarnya bukan horor hantu kuyang itu yang menakutan, tetapi dampak lebih jauh adalah terjadi fitnah terhadap sesama sebagai pelaku kuyang.Wanita *kuyangan*, karena konon meminum *minyak kuyang*, akan menjadi *kuyang* pada waktu malam, ditakuti akan menghisap habis darah wanita yang waktu melahirkan dan atau bayinya. Agak mirip dengan *kuyang* adalah *hantu beranak* juga mengganggu wanita yang melahirkan dan bayinya, tetapi memang hantu sejak semula (Daud, 1997: 409). Jika dibiarkan masyarakat akan saling mencurigai, siapa yang menjadi kuyang, sehingga opini dari antropolog untuk menjelaskan di balik isu kemunculan kuyang yang menciptakan horor dan teror bagi warga khususnya kalangan ibu-ibu yang baru melahirkan, tanpa disadari menjadi upaya merekatkan atau mengikat kuat solidaritas warga. Warga mendapatkan subyek sebagai *common enemy* (musuh bersama) yang harus dihadapi, diusir atau dikalahkan yakni kuyang itu sendiri. Muncullah solidaritas warga melalui jaga malam atau ronda bersama untuk meningkatkan keamanan lingkungan sekitar dari gangguan kuyang. Bahkan pasangan suami istri yang perang dingin selama dua tahun disatukan kembali gara-gara kuyang, tepatnya mereka perlu bersatu untuk saling melindungi dan mendapatkan keberanian melawan kuyang.

Kesimpulan

Dari paparan makalah ini dapat disimpulkan. *Pertama,* ternyata peran antropolog dalam mengatasi persoalan bangsa dengan cara menyampaikan pemikiran di media massa masih sangat dinantikan. Kehadiran antropolog, semestinya tidak tiba-tiba datang atas peristiwa yang dianggap penting atau genting tetapi secara terus menerus tampil memberikan pencerahan. Selain itu, kekuatan antropolog yang terletak pada etnografi mesti diperkuat dengan etnografi kritis. Etnografi kritis ini masih sangat relevan untuk keadaan Indonesia masa kini, ketika ideologi tertentu, pola-pola budaya tertentu terasa mulai sangat mendominasi kehidupan masyarakat Indonesia, sementara kritik terhadap dominasi budaya semacam itu kurang terdengar dari kalangan ilmuwan (Ahimsa-Putra, 1987:36-37).

Kedua, peran antropolog di tingkat daerah akan semakin tajam apabila kiprah antropolog secara nasional terus menerus tampil secara intens. Selain itu, berbagai persoalan atau isu di daerah memiliki berbagai perbedaan satu sama lain. Namun persoalan bersama di dunia pendidikan, adalah menghadirkan kembali matapelajaran antropologi di sekolah lanjutan atas. Jika ini dibiarkan terus menerus, antropologi akan mengalami krisis relevansi atau negara tidak memberikan pengakuan terhadap keberadaan antropologi di ranah pendidikan menengah.

Pustaka

Abdullah, I. (2014) 'Solusi Antropologi Untuk Indonesia - Kearifan Lokal, Pendidikan dan Kebijakan Berwawasan Budaya –'. Dalam A. Wicaksono, H. S. Ahimsa-Putra, A. Indiyanto, A. Triratnawati, L. A. Savitri, M. Z.-Z. Fauzanafi, et al., & H. S. Ahimsa-Putra (Penyunt.), *Teori, Etnografi dan Refleksi.* Yogyakarta: Kanisius.hal. 249-270.

Ahimsa-Putra, H. S. (1987) 'Etnografi sebagai Kritik Budaya: Mungkinkah di Indonesia'. *Jerat Budaya, I*(1), 16-40.

Anonim. (2016) *Pro Kalimantan Selatan*. Dipetik September 10, 2017, dari Kala Warga Adat Dayak Gelar Sidang Damai dengan Suku Madura: http://kalsel.prokal.co/read/news/2361-kala-warga-adat-dayak-gelar-sidang-damai-dengan-suku-madura.html. 3 April 3.

Anonim. (2017) *Geger, Manusia Penghisap Darah 'Kuyang' Muncul di Awayan*. Dipetik September 10, 2017, dari Banjarmasin Post: http://banjarmasin.tribunnews.com/2017/01/09/geger-manusia-penghisap-darah-kuyang-muncul-di-awayan?page=2. 9 Januari.

Anonim. (t.thn.) *BAN-PT*. Dipetik September 10, 2017, dari DIREKTORI HASIL AKREDITASI PROGRAM STUDI: https://banpt.or.id/direktori/prodi/pencarian_prodi

Daud, A. (1997) *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar.* Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.

Koentjaraningrat (2015) *Pengantar Ilmu Antropologi.* Jakarta: Rineka Cipta.

Maulani, Z.A. (2000) *Demokrasi dan Pembangunan Daerah.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan CRDS.

Muchlison, A. R. (2017) *Biarkan Kami Berladang: Mamangan Sungai Orang Meratus (Pidato Kebudayaan).* Banjarmasin: Asosiasi Antropologi Indonesia Kalimantan Selatan.

Nasrullah. (2007) *Bakumpai : Dayak dan Muslim*. Dipetik dari September 10, 2017, dariBarito Raya: https://baritobasin.wordpress.com/2007/06/25/bakumpai-dayak-dan-muslim/. 25 Juni.

Radam, N. H. (2001) *Religi Urang Bukit Suatu Lukisan Struktur dan Fungsi dalam Kehidupan Sosial-Ekonomi.* Yogyakarta: Yayasan Semesta.

S, D. (2016) *Polda Kalsel Waspadai Konflik Bernuansa Sara*. Dipetik September 10, 2017, dari Media Indonesia: http://mediaindonesia.com/news/read/31351/polda-kalsel-antisipasi-konflik-bernuansa-sara/2016-02-29. 29 Februari/

Shahab, Y. Z. (2006) Tantangan Peran Antropologi di Indonesia. *Antropolog Indonesia, 30*(2), 201-219.

Suparlan, P. (2006) Konflik Sosial dan Alternatif Pemecahannya. *Antropologi Indonesia, 30*(2), 138-150.

Multikulturalisme dalam Produksi Budaya Seni Batik di Lasem

Amirudin
Program Studi Antropologi Fakultas Ilmu Budaya Universitas Diponegoro
Email: amdjtg@yahoo.com

Abstrak

ARTIKEL – ini ditulis dari kajian dinamika relasi orang Tionghoa dan Pribumi dalam memproduksi budaya di ranah (*field*) seni batik tulis di Lasem – Rembang. Konsep ranah dalam hal ini mengacu pada Bourdieu (1993, 2005) yang mendefinsikan ranah sebagai "sistem hubungan" yang di dalamnya melibatkan aktor-aktor yang saling berinteraksi secara dinamis hingga melahirkan produk-produk budaya berbentuk *nonmateri* (sistem ide, nilai-nilai, sistem simbolik) maupun *materi* dalam hal ini seni batik. Melalui metode etnografi terhadap proses produksi batik di "Rumah Batik Sekar Kencana Lasem" di Desa Karangturi, peneliti menelusuri dinamika relasi orang pribumi – nonpribumi yang berlangsung dalam ranah ini dan mengikutinya hingga mengenali dari dekat bagaimana produk kebudayaan batik tulis dilahirkan di Lasem. Riset ini menemukan bahwa batik tulis dapat dilihat sebagai ranah produksi budaya yang relatif otonom yang memiliki logikanya sendiri dan praktik tersebut membentuk jalinan sosial halus yang mengarah pada pencapaian tujuan-tujuan tertentu. Pencapaian tujuan yang melibatkan pembatik yang berasal dari etnis Jawa, pemilik yang merupakan etnis Tionghoa, dan tokoh agama dari Jawa, menandakan bagaimana praktek multikulturalisme telah terjadi di Lasem yang bukan saja di level ide tetapi sekaligus terekspresi di level budaya materi. Sebuah contoh model praktek multikultikulturalisme yang relevan dikembangkan.

Kata kunci: *Multikulturalisme, Produksi Budaya, Ranah Seni*

Pendahuluan

Konstraksi relasi Jawa – Cina kembali menguat, terpicu oleh momen pilkada yang dilaksanakan di DKI pada April 2017 yang melahirkan pengentalan identitas: pribumi – nonpribumi. Itu sebabnya perlu upaya rekonstruksi budaya agar konstraksi tersebut tidak terus berlarut apalagi menjelang Pemilu 2019. Diperlukan lahirnya model-model transformasi sosial budaya yang mampu merekatkan kembali relasi pribumi – nonpribumi yang bukan sekadar berpola *"melting pot model"* atau model relasi saling menghormati tapi saling menundukkan, dan perlu berpolakan *"salad bowl model"* yakni pola relasi saling menghormati dan sekaligus tidak saling menundukan. Di model ini, masing-masing etnik sanggup menggunakan kebudayaan kolektifnya di ruang publik dan sebaliknya di ruang privat mereka tetap dapat mengekspresikan identitas kulturalnya secara leluasa tanpa tekanan dan kekerasan simbolik.

Studi mengenai relasi Jawa – Cina sudah banyak dilakukan. Al Qurtuby (2003: 231), misalnya telah meneliti arus Cina – Islam – Jawa yang menunjukkan proses akulturasi di ketiga entitas sosial budaya itu telah terjadi. Menurutnya, Komunitas Cina telah menunjukkan andil besar dalam proses historisasi islamisasi di Jawa pada Abad ke–15 dan ke–16 yang berasal dari Kanton, Chuang-Chou, Chang-Chou, Yunan, Swatow dan kawasan lain di Cina Selatan yang memang sejak awal merupakan basis Islam. Mereka datang ke Jawa dan kawasan lain di Asia Tenggara sebagai pedagang, turis, zending profesional, maupun pelarian politik.

Begitupun penelitian Hoon (2012: 251) yang meneliti "Ras, Kelas, dan Stereotipikasi dalam Persepsi Pribumi tentang Ketionghoaan". Penelitiannya memiliki keunggulan karena kajiannya mampu mengungkap interaksi pribumi – non pribumi yang menunjukkan relevansi "ras", "kelas", "agama", dan "pendidikan" dalam menegaskan perbedaan etnis dan mengedepankan sekat-sekat etnis. Tanda-tanda yang berakar pada sekat itu masih berjalan sedemikian rupa hingga tanda-tanda itu membatasi hibriditas.

Kedua studi itu, menurut peneliti, mengandung kelemahan: Pertama, studi Al Qurtubi (2003) lebih banyak melihat proses akulturasi Cina – Jawa – Islam hanya dari sudut pandang sejarah sosial keagamaan dan tidak melihat bagaimana konstruksi akulturasi Cina – Islam – Jawa terwujud dalam kehidupan sehari-hari di ruang-ruang sosial suatu masyarakat. Begitupun studi Hoon (2012) yang hanya fokus pada cara pandang esensialisme dalam studi kebudayaan. Studinya hanya lekat pada bagaimana praktik kehidupan sehari-hari dalam relasi Jawa – Cina diarahkan oleh penegasan pembeda tanda-tanda ras dan sterotip dalam kehidupan sehari-hari. Jika demikian maka studi ini hanya menguatkan identitas suatu etnik menjadi sesuatu yang *"taken for granted",* diturunkan secara turun-temurun, tanpa ada peluang bagi mereka melahirkan kebudayaan baru dalam suatu proses relasi pribumi – nonpribumi yang heterogin.

Bertolak dari pemikiran Bourdieu (1997) mengenai "praktik" dalam suatu "field", peneliti ingin mengkaji bagaimana kebudayaan (pengetahuan mengenai ras dan stereotip) sebagai bagian dari *cognition map* komunitas Jawa – Cina bukan saja diwariskan secara turun-temurun yang mengarahkan bagaimana manusia bertindak, tetapi juga turut diproduksi dan direproduksi dalam suatu ranah *(field)* yang beragam. Heteroginitas ranah di mana relasi etnisitas itu terjadi diasumsikan dapat melahirkan heteroginitas budaya yang dihasilkan melalui proses produksi dan reproduksi budaya dalam suatu ranah.

Dengan mengambil lokasi penelitian di Lasem Rembang yang dikenal sebagai "Tiongkok Kecil" di kawasan pesisir utara Jawa, penelitian ini mengkaji interaksi dinamis relasi Jawa – Cina dalam ranah produksi batik. Dan melaluinya, peneliti bermaksud mengkonstruksi model-model produksi budaya dalam suatu relasi etnisitas – sebagai bentuk kongkritisasi multikulturalisme – yang dapat diterapkan bagi pengembangan pola relasi pribumi – nonpribumi di wilayah lain.

Peta Jalan Penelitian

Penelitian ini mengambil lokasi di Lasem yang merupakan kawasan Pesisir Utara Jawa di Rembang. Suatu wilayah yang menjadi obyek pengembangan Pola Ilmiah Pokok (PIP) dan Rencana Induk Pengembangan (RIP) pendidikan, penelitian, dan pengabdian masyarakat Undip. Dalam konteks itu, riset ini diharapkan dapat memperkuat capaian PIP dan RIP Undip dalam mengkaji isu-isu sosial budaya pada Masyarakat Pesisir Utara Jawa.

Peneliti memberanikan diri melakukan riset dengan topik ini karena dua hal: Pertama, peneliti sedikit banyak pernah berpengalaman melakukan riset untuk mengkaji kebudayaan satuan sosial dengan pendekatan anti-esensialis yang menggunakan konsep kebudayaan sebagai "praktik". Dalam konsep ini kebudayaan tidak diposisikan sebagai yang bersifat "sui genesis" yang mengarahkan tindakan manusia, tetapi sebagai "struktur obyektif" yang diproduksi dan direproduksi melalui praktik dalam arena yang beragam. Kebudayaan tidak menjadi gejala yang statis, tetapi ia adalah fenomena dinamis. Praktek dari pendekatan ini telah peneliti lakukan dalam

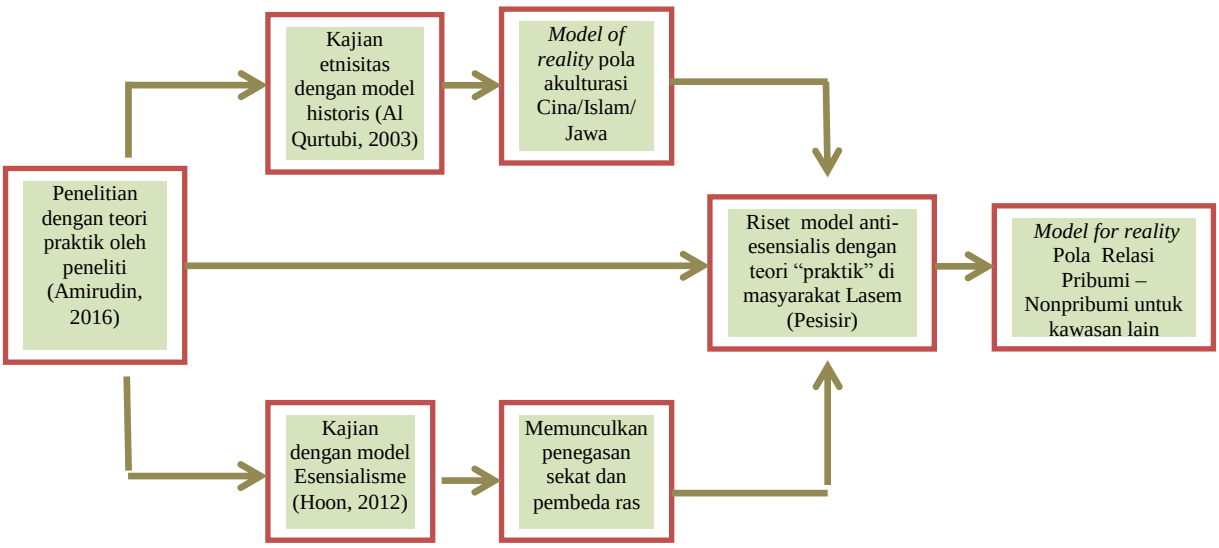
mengkaji proses produksi budaya tayangan religi yang dihasilkan melalui interaksi dinamis (konstestasi dan negosiasi) antar aktor yang terlibat dalam field produksi tayangan di studio TV Indosiar. Praktek penelitian ini memberikan perspektif baru dalam mengkaji kebudayaan, dan dapat dikembangkan untuk mengkaji fenomena lain, dalam hal ini kebudayaan yang dihasilkan melalui proses interaksi Jawa – Cina dalam ranah produksi budaya batik di Lasem.

Perspektif ini penting untuk mengoreksi penelitian yang dilakukan Al Qurtubi (2003) yang hanya mengungkap pola-pola akulturasi Cina – Islam – Jawa dalam kajian historis. Temuannya sebatas berhasil mengungkap *model of reality* dari suatu pola akulturasi yang ia sebut sebagai *"Sino-Javanesse Sub-Culture*" atau pola asimilasi Jawa Cina yang berhasil menjadi sub-kultur. Begitupun penelitian Hoon (2012) yang justru lebih etnosentrik, hanya mengungkap tindakan sosial dalam kehidupan sehari-hari yang didorong oleh penegasan terhadap sekat dan stereotip ras – suatu penelitian yang masuk dalam kategori riset kebudayaan dalam madzab esensialisme. Luaran dari penelitian ini justru berupa *model of reality* yang kecenderungannya makin mempertegas sekat-sekat dan stereotip ras dalam relasi kehidupan sehari-hari.

Atas dasar kelemahan dalam dua studi tersebut, peneliti ingin mengkaji pola relasi Jawa – Cina yang kini tengah mengalami kontraksi karena ada momen proses politik dalam pilkada, dan momen demikian terus akan berlangsung dengan pendekatan anti-esnsialis. Suatu cara pandang yang melihat kebudayaan (kebudayaan sebagai kognisi mengenai ras dan stereotip yang diwujudkan dalam sistem simbol yang mengarahkan tindakan sosial), tetapi pada bagaimana bentuk-bentuk kebudayaan baru diproduksi melalui proses praktik yang melibatkan interaksi dinamis etnis Jawa-Cina di Masyarakat Lasem, dalam *ranah (field)* produksi batik. Luaran dari penelitian ini adalah produk budaya yang dihasilkan melalui proses praktik yang dikonstruksikan sebagai *model for reality* untuk kawasan lain yang memiliki ciri keberagaman ras pribumi-nonpribumi.

Lebih ringkasnya tentang peta jalan sebagaimana diurai di atas dapat disimak dalam diagram peta jalan riset berikut ini.

Diagram-1
Peta Jalan Riset Model Relasi Pribumi – Nonpribumi di Mayarakat Lasem



Tinjauan Pustaka

Penelitian produksi budaya batik di Lasem sebagai arena produksi budaya didekati dengan konsep ranah *(field)* dari Bourdieu (1993, 2005). Ranah menurutnya adalah "sistem hubungan" yang di dalamnya melibatkan aktor-aktor yang saling berinteraksi dinamis hingga melahirkan produk-produk kebudayaan *nonmateri* (sistem ide, gagasan, nilai-nilai, sistem simbolik) maupun *materi* seperti kesenian, arsitektur, dan lain-lain. Dinamika relasi antar akor yang berlangsung dalam setiap ranah akan ditelusuri, dan diikuti hingga melahirkan kebudayaan bersama, yang kemudian dieksplisitasi ke dalam model relasi Jawa – Cina untuk dapat diterapkan di sejumlah kawasan lain yang memiliki karakteristik sama dari sisi heteroginitas etnisitasnya.

Penelitian ini dilakukan untuk mengisi kekosongan studi, dari studi-studi yang sudah ada tentang hubungan ras Jawa – Cina, di mana sejumlah studi yang ada umumnya bersifat esensialis yang menempatkan ras sebagai faktor pembeda. Studi-studi semacam ini justru makin menegaskan pendefinisian identitas: ada kategori ras yang dominan dan tidak dominan dalam relasi keseharian.

Apa yang dimaksud dengan ras. Isitilah "ras" sebenarnya telah banyak digunakan untuk mengakategorisasi manusia atas dasar ciri-ciri biologis yang dianggap bersifat turun-temurun. Ras merupakan tampilan fisik lahiriah yang berbeda (Worchel dalam Hoon, 2012), dan secara historis ketegori ras ini dulu digunakan untuk membedakan tingkat kecerdasan, perilaku dan moralitas kelompok-kelompok ras yang berbeda. Akan tetapi belakangan para ilmuan sosial tidak lagi menggunakan istilah ini sebagai cara untuk mengkategorisasikan kelompok manusia karena kesahihan ilmiahnya lemah. Meskipun demikian, ras masih memiliki daya pikat sebagai sebuah kategori sosial (Hoon, 2012). Di Indonesia, orang Tionghoa umumnya dikenali oleh kaum pribumi maupun sesama Tionghoa dari ciri lahiriyah yang "berbeda". Misalnya dari warna kulitnya yang lebih terang, bermata sipit, berambut lurus, dan bertulang pipi menonjol dibanding dengan kaum pribumi (Gondomono dalam Hoon, 2012). Penampilan fisik ini sering menjadi dasar stereotip.

Artikel Luke dan Carrington, "Race-Matters", menjelaskan "ras" sebagai penanda politik identitas, yang merupakan "prinsip dasar organisasi sosial dan pembentukan identitas yang menggerakkan orang bertindak dengan cara-cara tertentu (Hoon, 2012). Penanda ras benar-benar mempengaruhi cara orang dalam memandang, berinteraksi dengan dan mengkonstruksikan "si liyan yang dirasialisasikan". Anthias dan Yuval-Davis berpednapat bahwa "ras" bisa merupakan satu cara bagaimana sekat dibangun di antara mereka yang dapat dan tidak dapat menjadi bagian dari konstruksi khusus suatu entitas kolektif penduduk" (Hoon, 2012). Sekat atau batas ini sering didefinisikan dan atas dasar inilah kelompok-kelompok manusia secara sosial diklasifikasikan. Orang cenderung melakukan estimasi homogenitas intra-kategori maupun perbedaan antar-kategori secara berlebihan. Penilaian yang berlebihan ini berakibat pada reifikasi kelompok-kelompok.

Stuart Hall menganggap stereotipikasi merupakan suatu praktik penandaan yang sangat penting buat mempresentasikan perbedaan "rasial" (1987: 257). Ia menyatakan stereotip mewujud dalam bentuk beberapa ciri tentang seseorang yang umum dikenali dan mudah dipahami, mudah diingat, gambalng serta sederhana, yang meredusir segala hal tentang orang itu kedalam sifat-sifat tersebut, melebih-lebihkan dan menyederhanakannya, dan membakukannya tanpa perubahan atau perkembangan ke dalam keabadian. Singkatnya, stereotipikasi meredusir, meng-esensialisasikan, mengalamiahkan dan menetapkan perbedaan-perbedaan.

Meskipun demikian, manusia umumnya tidak dapat menghindar dari menciptakan stereotip, karena manusia tidak dapat bergerak tanpa stereotip. Stereotip berfungsi sebagai bagian dari pemeliharaan tatanan sosial dan simbolik. Stereotip mengekalkan suatu perasaan berbeda antara "Diri" dan "Liyan", dan menciptakan sekat imajiner antara "yang normal" dan "tidak normal", "yang bisa diterima" dan "tidak bisa diterima", serta "kita" dan "mereka". Gilman (1985:18) mencatat bahwa garis imajiner sendiri, begitu pula hubungan antara "Diri" dan "Liyan" yang bisa berubah. Dengan demikian "kita" yang dianggap "normal" secara artifisial bisa dibayangkan sebagai sebuah kolektivitas yang bersatu dengan suara gabungan. Di pihak lain, "mereka" diredusir menjadi si "liyan" yang di-esensialisasi-kan homogen yang perbedaannya dengan kuat dipelihara melalui stereotip yang memisahkan "mereka" dari "kita". Pereduksian si "liyan" Tionghoa dari si "Diri" Pribumi telah memperkeras sekat rasial antara kedua kolektivitas ras yang "berbeda itu".

Dalam dunia riset, banyak riset yang justru makin memperkeras sekat rasial di antara kedua kolektivitas ras yang berbeda itu. Sejumlah riset itu, antara lain.

Pertama, penelitian Al Qurtubi (2003) yang meneliti Arus Cina-Islam-Jawa dengan pendekatan sejarah yang menemukan bahwa komunitas Cina tidak terbantahkan memiliki andil besar dalam proses islamisasi di Jawa pada abad ke-15 dan ke-16. Komunitas Cina yang memainkan peran signifikan dalam historisitas islamisasi di Jawa ini awalnya kebanyaka berasal dari Kanton, Chuang-chou, Chang-Chou (sekitar Amoy), Yunan, Swatow dan kawasan lain di Cina Selatan yang memang sejak semula dikenal sebagai basis-basis Islam di sana. Mereka datang ke Jawa dan kawasan lain di Asia Tenggara sebagai pedagang, turis, zending, profesional maupun pelarian politik. Komunitas "Cina Rantau" kemudian membaur dengan masyarakat setempat maupun masyarakat asing yang datang ke Jawa untuk keperluan dan motivasi yang sama. Mereka juga melakukan perkawinan dengan perempuan lokal sehingga membentuk apa yang disebut *Sino-Javanese subculture.*

Warga Cina yang semula merupakan komunitas sporadis di kemudian hari menjadi masyarakat yang terstruktur rapi dan mampu tampil sebagai kelas menengah yang bergengsi dan berwibawa berkat kesuksesan mereka di perdangan internasional. Kemakmuran material menjadikan mereka tampil sebagai kelas sosial yang mandiri, otonom, dan independen, bebas dari ketergantungan terhadap pemerintahan lokal Jawa yang berbasis di pedalaman. Pada saat yang bersamaan, kemajuan di bidang perniagaan ini mampu menarik masyarakat Jawa di pedalaman untuk ikut ambil bagian dalam proses niaga. Maka pada saat itu terjadi arus urbanisasi dalam skala besar yang menyebabkan pesisir Jawa menjadi pusat pertumbuhan demografi.

Kemajuan dan kemakmuran kota-kota pesisir ini hampir-hampir meruntuhkan mitos-mitos tradisional yang selama ini dipegang kuat bangsawan keraton; mitos darah biru; mitos perkawinan antarbangsawan, mitos pejabat keraton yang sakral dan lain-lain nyaris pudar, tenggelam oleh hiruk-pikuk kosmopolitanisme dan keramaian niaga di pesisir Jawa. Dengan kata lain, internasionalisasi berdampak pada independensi sekaligus kemandirian sikap pada pribadi masyarakat Jawa. Kemakmuran material yang mereka capai juga menimbulkan dampak yang tak terelakkan, yakni semakin menipisnya tingkat loyalitas masyarakat terhadap pemerintahan lokal Majapahit. Lebih jauh, keuntungan atau laba hasil perdagangan internasional ini kemudian digunakan untuk membangun jaringan politik guna merontokan kekuasaan agraris majapahit di pedalaman yang berbasis Hinduisme. Sejarahpun mencatat, kekuasaan Majapahit yang menjulang itu tumbang oleh sebuah kekuatan baru yang bernama Islam.

Meskipun pendatang baru, Islam memiliki daya pesona tersendiri buat masyarakat Jawa. Watak ajarannya yang egaliter dan tidak mengenal sistem kasta, proses ritualnya yang sederhana, praktis tidak membutuhkan banyak syarat dan tidak berbelit-belit *(njlimet)* merupakan daya pesona tersendiri buat masyarakat luar yang ingin berkenalan dengan Islam. Belum lagi metode "tasawuf kota" *(urban sufism)* yang dikembangkan para zending. Muslim yang sedikit banyak kompatibel dengan watak spiritualisme lokal Jawa semakin menambah gairah masyarakat setempat untuk memeluk agama Islam. Karakteristik ajaran internal Islam yang universal, populis, egalister, praktis dan *all-inclusive* ini ditambah oleh fakta kemakmuran ekonomi kaum Muslim pendatang, sehingga semakin merangsang masyarakat setempat untuk beragama Islam. Proses konversi agama dari Hinduisme/Budhisme dan kepercayaan lokal lain ke agama Islam pada bentangan abad ke-15/16 ini berlangsung cukup masif dan serempak di sepanjang pesisir Jawa, sehingga tidak berlebihan jika dikatakan bahwa kurun itu telah terjadi revolusi keagamaan yang dalam waktu tidak begitu lama mampu menggantikan sistem agama lain (Hindhuisme, Budhisme, Jawaisme) yang sudah mapan di negeri ini. Sebelum agama ini kembali ke terperangkap ke alam mitis dan dunia klenik di zaman Mataram, Islam pernah menunjukkan diri sebagai kekuatan urban yang memukau. Dan agen yang bertindak sebagai *"driving force"* arus konversi da sekaligus pemrakarsa urbanisme dan kosmopolinasme Islam ini adalah Komunitas Cina Muslim.

Kritik terhadap studi ini, sekalipun ibarat seseorang yang hendak memotret sebuah objek, penelitian ini sudah berhasil mengungkapkan banyak lanskap, tetapi tidak semua lanskap ter-cover dalam suatu penelitian. Dan riset ini mengesankan masih ada kesan mengunggulkan dominasi ras Cina dalam proses Islamisasi di Jawa.

Kedua, penelitian Hoon (2012) tentang "Ras, kelas, dan Stereotipikiasi: Persepsi Pribumi tentang Ketionghoaan". Studi ini mengkaji relevansi dan perlunya analisis persepsi mengenai "ras" dalam kajian tentang hubungan Pribumi dan Tionghoa dalam masyarakat Indonesia mutakhir. Meskipun "ras" tidak populer dalam wacana akademik mengenai etnisitas dan kajian multikultural, dalam wacana publik di Jakarta, hal ini sungguh merupakan sesuatu yang mendasar dan mengakar. Studi ini telah menunjukkan bahwa penanda-penanda ras tertentu mempengaruhi cara orang mempersepsikan, mengkonstruksikan dan berinteraksi dengan si-"liyan" yang direalisasikan. Dalam proses bagaimana orang pribumi membangun stereotip tentang orang Tionghoa, kolektivitas Pribumi dibayangkan sebagai sebuah kategori ras yang homogen yang dipersandingkan dengan si-"Liyan" Tionghioa. Sekat perbedaan antara Pribumi dan Tionghoa dibayangkan dan dipelihara melalui pengekalan stereotip dan mitos mengenai ciri-ciri suatu kelompok ras. Tidak satupun dari stereotip ini bebas dari konteks sejarahnya.

Dalam kajian ini jelas bahwa orang Tionghoa dikonstruksikan sebagai bos yang berkuasa dan kaya, yang diperhadapkan dengan Pribumi sebagai korban tak berdaya dan miskin. Konstruksi ini membakukan orang Tionghoa sebagain pelaku penindasan, sedangkan Pribumi sebagai korban tak berdaya. Reduksionisme yang simplistik seperti ini mengabaikan dinamika hubungan kekuasaan yang kompleks antara negara, pribumi dan Tionghoa. Akibanya keragaman di dalam kategori "Diri" atas dasar kelas, gender, etnisitas, budaya dan agama, diabaikan, dan kategori "Diri" da "Liyan" dilebih-lebihkan dalam dualisme yang tak dapat direkonsialisasikan sedemikian rupa sehingga "garis imajiner" perbedaan yang diesensialisasikan itu dapat dipertahankan.

Kajian ini juga mengungkap beberapa narasi tandingan terhadap stereotip yang lazim mengenai orang Tionghoa. Kendati narasi tandingan itu memiliki makna positif tentang bagaimana

stereotip yang didasarkan atas mitos dan generalisasi itu bisa dibalikan, narasi tandingan itu *tokh* tidak mampu membuyarkan atau mematahkan sekat perbedaan ras. Ini berarti membalik stereotip mungkin bukan merupakan cara yang paling efektif untuk menandingi stereotip.

Kitik terhadap studi ini sama, kajian ini terlalu fokus pada penegasan pembeda yang bermula pada persepsi tentang identitas sebagai sebuah entitas tungal yakni dalam pengertian yang esensialis. Etnis Tionghoa dalam perspesi pribumi akan terus dipandang sebagai "pendatang" dan "orang numpang" selama reifikasi ras atas dasar esensialisme tetap merupakan wacana yang dominan dalam masyarakat Indonesia.

Ketiga, penelitian Hoon (2012) tentang "Menjaga Etnisitas: Menegosiasikan Pemeliharan Sekat dan Penyebarangan Batas" yang mengkaji proses pendefinisian dan pemeliharaan sekat etnis antara Pribumi dan Tionghoa dari sudutpandang Orang Tionghoa sendiri. Kajian ini menemukan, interaksi orang Tionghoa dengan Pribumi dalam kehidupan sehari-hari menunjukkan relevansi ras, kelas, agama, dan pendidikan dalam menegaskan perbedaan etnis dan mengedepankan sekat-sekat etnis. Akan tetapi ditunjukkan bahwa unsur-unsur pokok perbedaan etnis dipandang secara berbeda oleh orang Tionghoa dari generasi yang berbeda. Walaupun generasi tua berperan penting dalam menanamkan stereotip ras di dalam diri generasi muda Tionghoa, perbedaan dalam mengalami diskriminasi, hubungan antar etnis mobilitas fisik dan lingkungan kerja serta pendidikan, membentuk persepsi yang berbeda antara generasi yang satu dan yang lainnya. Hasilnya, garis imajiner yang menentukan sekat etnis juga bergeser. Kendati sekat etnis dipelihara, melintasi sekat dan hibriditas juga bukan merupakan sesuatu yang aneh. Sayang sekali tanda-tanda yang berakar pada sekat tertentu masih berjalan sedemikian rupa sehingga tanda-tanda itu membatasi hibriditas.

Kitik terhadap studi ini sama, kajian ini terlalu fokus pada penegasan pembeda yang bermula pada persepsi tentang identitas sebagai sebuah entitas tungal yakni dalam pengertian yang esensialis. Orang pribumi dalam persepsi orang Tionghoa akan terus dipandang berbeda secara turun-temurun dari generasi ke generasi selama reifikasi ras atas dasar esensialisme tetap menjadi wacana dominan dalam riset.

Keempat, penelitian Ahmad Atabik (2016: 7-17) mengenai "Pencampuran Budaya Jawa dan Cina: Harmoni dan Toleransi Beragama Masyarakat Lasem". Kajian ini mengungkap realitas nilai-nilai harmoni dan toleransi dalam proses asimilisasi etnik Tionghoa dan Orang Jawa di Lasem. Studinya menemukan, sejarah interaksi sosial yang terjadi antara orang Lasem dengan Etnis Cina berlangsung sejak abad ke-14 hingga ke-16. Meskipun interaksi kedua etnis ini mengalami pasang surut, namun harmoni dan toleransi itu senantiasa berjalan baik.

Kedatangan etnis Cina di Lasem melahirkan kebudayaan dan pluralitas dalam masyarakat. Pluralitas itu membentuk sebuah harmonisasi kerukunan dalam beragama dan bersosial. Hubungan yang harmonis antara kedua etnis tersebut terutama ketika bersama-sama melawan penjajah Belanda di Bumi Lasem. Harmoni dan toleransi masyarakat muslim Lasem juga dapat dilihat dari interaksi penduduk asli secara baik dengan pendatang, baik yang beragama muslim maupun non muslim yang kebanyakan dari etnis Cina.

Dalam kehidupan sehari-hari, harmoni terjaga karena beberapa faktor, yakni perkawinan silang, perasaan bersaudara antarwarga, hinga terbukanya ruang-ruang sosial. Perkawinan silang antarwarga lintas etnik yang terdiri-dari orang Tionghoa, pribumi Jawa dan santri, terjadi sejak hadirnya orang Tionghoa di Lasem.

Kritik terhadap studi ini sekalipun telah memperlihatkan carapandang pluralisme kuat dalam mengungkap fakta, tetapi studi ini tidak masuk ke pengungkapan secara detail bagaimana suatu kebudayan diproduksi oleh suatu kolektivitas yang melibatkan etnis Tionghoa dan Pribumi. Dan studi ini, seolah-olah membawa alam pikir bahwa toleransi dan harmoni itu menjadi seolah-olah ada – *taken for granted* – dan bersifat *sui-genesis* tanpa secara detail dikaji bagaimana itu dihasilkan.

Berdasarkan pada sejumlah kelemahan studi yang ada, penelitian ini ingin mengembangkan bagaimana kolektivitas Jawa – Cina melakukan praktik dalam kehidupan sehari-hari hingga melahirkan produk-produk kebudayaan. Suatu penelitian kebudayaan yang keluar dari konsep kebudayaan yang bersifat esensialis yakni konsep kebudayaan yang diposisikan sebagai sistem konsepsi yang menjadikan dasar manusia melakukan interpretasi, atas dasar tafsiran-tafsiran mengenai suatu realitas menjadi acuan menggerakkan tindakan.

Riset ini tidak menempatkan konsep kebudayaan sebagai esensialis tetapi sebaliknya anti-esensialis, bagaimana manusia menciptakan kebudayaan sebagai suatu struktur-obyektif yang dikontruksi secara terus-menerus dalam kehidupan sehari-hari.

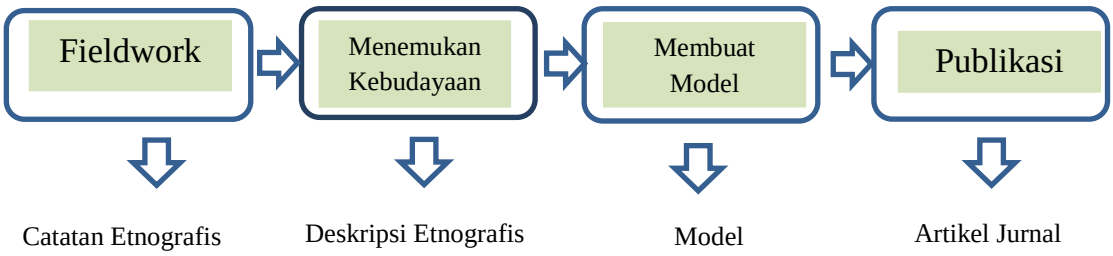
Metode Penelitian

Bertolak dari keinginan mengkaji dari dekat relasi Jawa – Cina di Masyarakat Lasem dalam memproduksi budaya batik, maka penelitian ini dilakukan dengan tahapan sebagai berikut. Pertama, peneliti melakukan *fieldworks* dengan mengikuti kegiatan orang-orang Tionghoa dan Jawa dalam ranah produksi batik melalui "observasi terlibat" dan melakukan wawancara mendalam. Luaran dari tahapan ini adalah catatan etnografis yang mendeskripsikan proses produksi batik di Lasem.

Kedua, menemukan dan menyimpulkan kebudayaan yang dihasilkan dari interaksi dinamis para pihak dalam proses produksi batik. Luaran dari tahapan ini adalah deskripsi etnografis yang melukiskan bagaimana batik diproduksi dari proses interaksi yang dinamis oleh para aktor yang berasal dari latar belakang etnisitas yang berbeda.

Ketiga, menemukan model relasi pribumi – nonpribumi dalam memproduksi kebudayaan di Lasem. Luaran dari tahapan ini adalah model relasi pribumi – nonpribumi yang dapat menjadi acuan pengembangan multikulturalisme di wilayah lain. Selengkapnya gambaran mengenai tahapan penelitian ini dapat disimak dalam diagram alur sebagai berikut.

Diagram-2
Alur Metodologi Penelitian



Sekilas tentang Masyarakat Lasem

Lasem merupakan kota kecil yang menjadi bagian wilayah Kabupaten Rembang, sekitar 110 Km dari Semarang ke arah timur sepanjang jalur pantura. Terletak 12 Km sebelum timur Kota rembang. Wilayahnya berada di tengah-tengah jalur uttama pantura antara Semarang dan Surabaya. Seperti halnya dengan kota-kota pantura Jawa yang pernah mengalami kejayaannya di masa lampau, Lasem juga memiliki elemen pendukung kota seperti: pelabuhan yang mudah didarati kapal-kapal ukuran kecil dan sedang, sungai Bagan, serta jalan raya yang menghubungkan kota ini dengan kota besar lainnya di Jawa.

Pada awal abad-14, kota kecil Lasem merupakan salah satu kekuasaan Kerajaan Majapahit. Kerajaan ini telah ada di Indonesia sejak abad ke-13 sampai abad ke-15. Dan mulai runtuh ketika Islam datang ke Indonesia. Tome Pirees, serorang pengelana Portugis mencatat bahwa dari wilayah Rembang ke arah timur sampai wilayah Tuban terkenal sebagai perajin kayu (Handinoto dalam Attabik, 2016: 8). Salah satu sumber berita mengenai kecamatan itu menyebut Lasem telah menjadi semacam tanah bawahan Majapahit pada tahun 1273 Saka atau 1351 Masehi. Wilayah ini dipimpin perempuan bernama Dewi Indu yang merupakan kemenakan Prabu Hayam Wuruk, penguasa Majapahit (Kamzaz dalam Attabik, 2016: 8).

Sumber lain menyebutkan Lasem pernah menjadi kadipaten di bawah kerajaan Islam demak melalui kepemimpinan Raden Patah yang berhasil menggeser otoritas Majapahit. Pada tahun 1751 Lasem ditetapkan sebagai kecamatan setelah setahun seblumnya status kota kabupaten dipindahkan ke Rembang oleh pemerintah kolonial Belanda. Dari seluruh keragaman yang hadir, aroma Cina adalah paling kuat seperti umumya daerah pesisir utara Jawa sejak abad ke-15. Hingga hari ini cukup mudah menemukan ornamen-ornamen Cina pada bangunan kuno di kecamatan tersebut. Sentuhan perpaduan ini tentu merupakan hasil dari penghargaan masyarakat Lasem atas keragaman mereka (Hartono & Handinoto dalam Attabik, 2016: 8).

Bahkan di Lasem terdapat Kelenteng Bie Yong Gio, kelenteng yang memiliki sejarah panjang etnis Tionghoa di Lasem yang kerap disebut–sebut sebagai simbol multikulturalisme. Kelenteng ini menurut cerita dipersemhbakan kepada tiga tokoh utama yang berasal dari etnis Tionghoa yang berjasa bagi Lasem terutama dalam melawan VOC Belanda dalam perang yang dahsyat yaitu Perang Kuning. Ketiganya adalah Oey Ing Kyat, tan Kie Eie, dan Raden Panji Margono (Unjia dalam Attabik, 2016: 8).

Dinamika Relasi Pribumi – Nonpribumi dalam Torehan Canthing Pranakan

Salah satu sentra industri batik yang peneliti kaji adalah Rumah Batik Sekar Kencana Lasem di Desa Karangturi Lasem, yang dimiliki tokoh Tionghoa Sigit Witjaksono (88 tahun). Di sentra batik ini memiliki pekerja 20 – 30 orang yang mayoritas adalah pribumi. Sentra batik ini masih bertahan di antara 12 perajin batik yang sebelumnya di tahun 2000-an mencapai lebih dari 120 perajin. Tetapi kini jumlahnya menurun hanya tersisa sekitar 12 parajin saja.

Sigit Witjaksono bersahabat baik dengan sejumlah tokoh agama di Lasem, antara-lain KH Zaim Ahmad Maskoen, pimpinan Pondok Pesantren Kauman. Dia mengatakan, mereka saling berkunjung manakala umat Islam merayakan lebaran, begitupun di saat ia sendiri merayakan tahun baru imlek. Tak segan-segan baginya memberikan ucapan selamat kepada sahabat KH Zain. Selain

itu ia juga meliburkan seluruh karyawannya untuk merayakan lebaran Islam. Bertahun-tahun kebiasaan semacam itu terus dipelihara dan dilaksanakannya. Begitupun bagi KH Zaim, ia selalu mengunjungi rumah Sigit Witjaksono di saat ia merayakan tahun baru Imlek. Bahkan KH Zaim menyatakan, ia sering menerangkan makna tahun baru kepada para santrinya, sebagaimana umat Islam memiliki dan merayakan tahun baru hijriyah, agar para santri mengenali hakekat Imlek dengan baik.

Sebagai pemilik batik tulis ternama, Sigit Witjaksono menyatakan, membatik itu bukan sekadar mengekspresikan selera keindahaan dalam seni batik tulis sebagaimana warisan budaya yang ia memiliki, tetapi juga ekspresi-ekspresi yang lain. Baginya, keahlian membatik didapatkan dari warisan orang tua dan nenek moyangnya secara turun-temurun. Dari kecil ia sudah dikenalkan tradisi membatik pada kain panjang 2.5 meter. Motif Cina yang paling suka ia buat adalah motif tumbuh-tumbuhan. Batik ini dikenal dengan nama "Sekar Jagad". Sekar adalah tumbuh-tumbuhan atau bunga, dan jagat adalah dunia. Jadi sekar jagat berarti sekumpulan tumbuh-tumbuhan yang berada di dunia.

Selain membuat batik bermotif tumbuh-tumbuhan, ia juga membatik bermotif fauna seperti burung homng/phoenix, liong/naga, killin, ikan mas, kelelawar, ayam hutan, ikan laut, kerang, udang; dan motif geometris seperti *banji, swastika*; dan motif benda alam seperti awan, gunung, rembulan. Motif China lainnya yang ia buat adalah motif mata uang dan gulungan surat. Sementara, selain motif Cina, ia juga membuat batik bermotif jawa berupa motif geometris seperti parang, lereng, kawung.

Terkait dengan pilihan warna, ia mengatakan banyak pilihan warna dapat digunakan untuk memberi corak batik. Dan ia bisa melakukannya semua. Baginya, warna dominan batik lasem adalah merah, biru, soga, hijau, ungu, hitam, kem (kuning muda), dan putih. Ia menyatakan, secara kesejarahan penonjolan warna memang menunjukkan pengaruh suatu kebudayaan. Misalnya warna merah darah, ini menegaskan pengaruh budaya Cina yang kemudian di-jawa-kan menjadi warna *getih pitik.* Warna biru dipengaruhi budaya belanda yang serupa warna biru keramik *delft/delft blau*. Warna soga mencermninkan pengaruh budaya Jawa yang diambil dari warna soga batik Surakarta. Sedang warna hijau diasosiasikan dengan komunitas muslim.

Perwarnaan batik dianggapnya sangat penting sehingga penamaannya pun dihubungkan dengan jenis atau komposisi warna. Batik dengan warna merah disebut *abangan,* batik biru disebut *bircon,* batik hitam disebut *irengan,* batik merah-biru disebut *bang-biron,* batik berwarna merah-biru-coklat disebut batik *tiga negeri,* dan batik merah-biru-coklat-ungu disebut batik *empat negeri.* Bahan perwarna menggunakan pewarna alam seperti mengkudu, mahoni, dan indigo.

Ada momen yang luar biasa ketika Sigit Witjaksono membua batik bermotifkan Islam dengan menuliskan kata Allah SWT dan Nabi Muhammad SAW untuk memberikan hadiah kepada KH Zaim di hari kelahirannya. Dia melukis batiknya itu dengan tangannya sendiri guna memberi penghormatan karena yang ia tulis adalah nama Allah dan Nabi Muhammad SAW. Ia tuliskan dengan torehan canting dirinya sendiri padahal kalau melukis batik bermotif lain umumnya dilakukan dengan menggunakan kaki. Tetapi khusus untuk batik bermotif agama ia tidak berani menggunakan kakinya. Begitupun dalam pilihan warna, corak warna merah yang umumnya dominan sebagai motif batik Cina, ia tinggalkan, dan memenuhinya dengan dominan corak warna kehijauan.

Baginya membatik bukan saja memenuhi tuntutan ekonomi (kriteria pasar), dan juga tuntutan seni (kriteria estetika), tetapi juga penghargaan yang tulus pada agama (kriteria agama) yang dianut sesama manusia.

Konvensi Lentur dalam Proses Produksi Batik

Proses membatik melibatkan banyak aktor: perajin, karyawan lainnya, dan jaringan sosial yang dimiliki Sigit Witjaksono. Dalam proses berkreasi, menentukan motif dan corak warna, setiap aktor memiliki posisi yang nyaris setara. Pemilik, sebagai aktor yang secara formal berada pada piramida tertinggi dalam proses produksi batik, tak selalu mendominasi dalam memunculkan dan menetapkan motif dan corak warna. Ia bahkan bisa terseret membiarkan pembatik menentukan motif dan corak berdasarkan pengalaman yang ia memiliki.

Mengapa hal itu terjadi ? Jika dilihat interaksi sehari-hari dalam proses produksi batik, tampaknya memang tidak ada penentu yang pasti sebagai patokan untuk menentukan kekuatan utama yang mendorong lahirnya suatu motif atau corak warna batik. Akan tetapi, dari penyelaman etnografis dapat ditemukan unsur-unsur yang membangun pembentukan motif dan corak warna batik. Dapat dicatat setidaknya dua hal; pertama, ada asumsi yang secara implisit disepakati bahwa setiap motif harus mampu dikaitkan dengan prediksi pasar yang dituju. Tetapi terhadap pasar yang dituju pun susah mengingat selera konsumen pun sudah diduga karena keragaman sosiografis dan psikografis mereka, Kedua, ada pula asumsi yang disepakati bahwa corak motif harus mencerminkan tren di masyarakat. Kriteria ini juga sama licinnya dengan kriteria pertama, sehingga setiap pembatik dapat memunculkan, mengarahkan dan menegaskan corak motif apa yang paling pantas dihadirkan. Yang disebut tren itu bisa apa saja, tren moden, tren kuno, atau tren eklektis (hibrid antara yang modern dan kuno). Tren tersebut kemudian dijadikan cantolan bagi pembatik untuk pelukisan motif batik.

Karena sifatnya yang umum dan lentur, dua asumsi di atas membawa konsekuensi pada cairnya interaksi pemilik dan para pembatik dalam menentukan produk batik tulisnya. Dengan kalimat lain, dua "konvensi" di atas tidak dapat dikendalikan sepenuhnya oleh otoritas pengetahuan seni, yang mewujud dalam sosok para pembatik, sekaligus juga tidak dapat sepenuhnya disetir oleh otoritas pasar—yang diwakili manajemen perusahaan. Baik otoritas pengetahuan seni, otoritas pasar maupun otoritas agama, harus tunduk terhadap apa yang disebut "pengalaman nyata" dan "tren masyarakat". Pengalaman dan tren dapat muncul dari mana pun, sehingga memberi celah dan ruang bagi orang-orang yang terlibat dalam proses produksi batik untuk berpartisipasi secara dinamis dalam pembentukan motif dan corak warna batik.

Interpenetrasi Kriteria Seni, Pasar, dan Agama

Ronald Lukens-Bull (2008: 220) memberikan pengamatan terhadap gejala kehadiran agama di era posmodern. Menurutnya, produksi, konsumsi dan kontestasi lukisan bukan sekadar produk globalisasi, tetapi juga merupakan tanggapan terhadap globalisasi itu sendiri. Pada titik itu, proses komodifikasi dan ideologisasi melalui gambar lukisan bertemu dan saling membentuk. Kapitalisme akhir, menurut Lukens-Bull, "*can involve both the ideologization of commodities and the commoditization of ideologies*". Agama, sebagai salah satu wujud dari ideologi, tampil sebagai daya

yang membentuk komoditas, tidak sekadar objek pasif yang dibentuk oleh proses komodifikasi segala lini kehidupan yang menjadi ciri globalisasi pasar. Dengan kata lain, yang terjadi bukan sekadar "komodifikasi religi", tetapi juga "religiusisasi komoditas".

Pencermatan dari dekat terhadap motif batik yang dibuat Sigit Witjaksono, memperlihatkan secara jelas bagaimana proses berkreasi, komodifikasi dan religiusisasi tersebut bertemu. Kriteria seni, kriteria komoditas pasar dan kriteria agama saling membentuk, sehingga sulit untuk menyimpulkan bahwa agama sedang mendominasi seni, dan pasar, atau sebaliknya agama telah ditaklukkan pasar — reduksi-reduksi yang banyak muncul di berbagai analisis populer. Kenyataan di ranah produksi tak sesederhana itu. Kriteria "seni", kriteria 'religiusisasi', dan kriteria 'komodifikasi' yang dimainkan para aktor – dalam konteks ini Sigit Witjaksono dan KH Zaim – berproses secara interaktif, memengaruhi satu sama lain, dan di banyak kesempatan dapat mem-*veto* satu sama lain.

Memang benar, sebagai produk yang dilempar ke pasar, batik tak luput dari hukum seni dan komoditas yang memiliki standar-standar tertentu yang berhimpitan. Visualitas motif dan corak warna sudah sangat jelas memperlihatkan itu. Pilihan motif dan warna juga mengikuti perkembangan permintaan konsumen mana yang disuka. Ini berarti Sigit Witjaksono tidak bisa lepas dari kriteria seni yang mesti tunduk pada kriteria pasar. Namun demikian, di sisi lain, pilihan motif dan corak warna juga dipandang sebagai "alat" baginya untuk mengkomunikasikan toleransi agama kepada masyarakat. "Standar pasar" yang diterapkan dalam tampilan motif dan warna batik tidak dilihat sebagai wujud "penaklukan" agama, lantaran di sana juga berjalan kriteria agama. Pada titik itu, kriteria agama dapat dianggap memenangkan pertarungan ketika mampu membuat arena komersial mengadopsi kriteria religi. Ini boleh disebut sebagai wujud interpenetrasi yang simetris: agama melakukan penetrasi kepada seni dan pasar dengan cara membolehkan seni dan pasar pun melakukan penetrasi terhadap agama.

Menyatunya Beragam Hadiah yang Dikejar dalam Seni Batik

Pertanyaannya kemudian, jika praktik dan interaksi yang dijalani orang-orang dalam ranah produksi batik tersebut begitu kompleks dan multiarah, lantas apa sebenarnya jangkar yang memadukan semuanya. Mengapa para pihak tersebut merelakan diri untuk bersentuhan satu sama lain di arena yang dibatasi kriteria-kriteria eksplisit maupun implisit tertentu. Jika seni, pasar, dan agama meski berperan besar, tidak mendominasi produksi budaya,—sehingga tidak dapat disebut sebagai jangkar pengikat, adakah bentuk-bentuk jangkar lainnya ?

Untuk menjawab pertanyaan tersebut, kajian ini memanfaatkan konsep ranah dan pendekatan prosesual terhadap dinamika aktor-aktor di dalam ranah tersebut. Dalam suatu ranah permainan, FG Bailey (1969) dalam karya yang sudah klasik *Stratagems and Spoils* mengidentifikasi adanya lima elemen utama. Pertama, adanya hadiah atau piala yang dikejar oleh seluruh aktor. Kedua, adanya personil atau aktor yang bermain. Ketiga, adanya kepemimpinan, dalam pengertian ada aktor utama yang disertai oleh sejumlah pengikut. Keempat, adanya kompetisi, dalam arti kontestasi untuk memperebutkan hadiah atau piala tersebut. Kelima, adanya juri atau wasit yang menentukan aturan main dan memutuskan pemenangnya. Bagi Bailey, setiap arena politik (formal dan informal) dapat ditelaah dengan menggunakan kerangka "teori permainan" semacam itu.

Meskipun pada titik tertentu, kita bisa melihat para aktor dalam ranah produksi batik sebagai pemain-pemain yang tengah memperebutkan suatu hadiah, banyak pertanyaan segera muncul, terutama berkaitan dengan asumsi bahwa aktor-aktor bertindak secara rasional dengan perhitungan *cost-benefit*. Asumsi tersebut sudah tentu akan menyempitkan analisis pada perkara perhitungan ekonomi, yang kemudian akan mengecilkan peran para pembatik, atau mitra seperti KH Zaim yang tidak sedang mempertaruhkan keuntungan ekonomis. Akan tetapi, ketika "hadiah" (*prize*) dimengerti tidak sekadar keuntungan material-ekonomis, kita akan mampu melihat bahwa aktor-aktor tersebut—pemilik dan perajin batik, hingga KH Zaim — memang sedang mengejar tujuan yang membuat mereka tergerak untuk bermain di arena produksi batik tersebut.

Victor Turner kemudian melengkapi "teori permainan" Bailey. Bagi Turner (1986), permainan tidak sekadar melibatkan kompetisi guna memperebutkan kejuaraan, akan tetapi juga merupakan sebuah "pertunjukan budaya". Aktor-aktor yang bermain bukan semata hendak mengejar kemenangan, melainkan terkadang yang dituju adalah permainan itu sendiri, sebab dalam permainan tersebut dimungkinkan adanya ruang sosial untuk "mempermainkan" secara pinsip-prinsip dan kekangan-kekangan budaya. Artinya, jika permainan "kejuaraan" memperebutkan piala kemenangan maka permainan "pertunjukan" bertujuan memperoleh kenikmatan dalam menjalankan permainan itu sendiri.

Praktik-praktik dalam produksi batik memperlihatkan betapa dua bentuk permainan tersebut dapat muncul secara bersama-sama. Bagi pembatik hadiah yang dikejar tentu saja adalah gaji dan bonus. Berbagai tindakan dan proses yang mereka jalani dapat ditelusuri sebagai sebuah usaha memenangkan kualitas produk batik dengan nilai jual yang tinggi. Akan tetapi ketika dikejar lebih lanjut mengenai kualitas seperti apa yang dianggap memiliki nilai jual tinggi, mereka hanya bisa menduga-duga, hanya menyebutkan kemungkinan-kemungkinan campuran motif, corak warna, atau pun tren masyarakat sbagai campuran yang tepat dianggap menghasilkan nilai jual tinggi. Tetapi ketepatan campuran itu tidak pernah dapat dirumuskan secara utuh, dan ketika dicoba untuk dirumuskan senantiasa meleset—senantiasa memunculkan kemungkinan lain, sehingga ketika rumusan tersebut diterapkan atau dijalankan ulang, tidak muncul hasil jual yang sama seperti diharapkan. Pada akhirnya, yang terjadi adalah memainkan campuran-campuran tersebut, melakukan permainan kreatif dalam menghubungkan tren, motif, dan corak warna. Permainan kreatif ini cenderung menjadi tujuan yang lebih penting dikejar dibandingkan dengan nilai jual yang licin dan sulit ditangkap itu.

Kembali ke pertanyaan awal di bagian ini, jangkar yang mengikat berbagai interaksi di dalam proses produksi batik ternyata tidaklah tunggal. Turner, di satu sisi, menyatakan bahwa ranah permainan itu berisi aktor-aktor yang saling bersaing memperebutkan hadiah yang sama (Turner, 1974). Namun di sisi lain, Turner juga mengakui bahwa dalam permainan tidak semua aktor mengejar hadiah, tetapi lebih mengejar keasyikan bermain itu sendiri (Turner, 1986). Melalui kajian ini, kita dapat mengatakan satu hal lagi bahwa memang ada hadiah yang dikejar oleh aktor-aktor yang bermain, namun bentuk hadiah tersebut tidaklah tunggal. Setiap aktor memiliki hadiahnya sendiri, yang bagi aktor lainnya belum tentu penting nilainya. Aneka ragam hadiah itu semua terjalin rapi dalam satu ranah yang menjadi wadah tindakan dan interaksi para aktor. Itulah yang membuat seluruh aktor dapat bermain bersama secara padu.

Simpulan

Berdasarkan teori ranah dari Bourdieu (1993) dan Turner (1974) dan analisis data etnografis peneliti mengajukan agurmen bahwa praktek produksi batik tulis dapat dilihat sebagai ranah produksi budaya yang relatif otonom yang memiliki logikanya sendiri. Dengan berfokus pada teori ranah produksi budaya, penelitian ini membuktikan bagaimana produk budaya dihasilkan dalam suatu ranah yang relatif otonom yang melibatkan relasi etnisitas yang dinamis antar aktor. Praktik-praktik dalam ranah produksi budaya batik memiliki logikanya sendiri dan praktik tersebut membentuk jalinan sosial halus yang mengarah pada pencapaian tujuan-tujuan tertentu.

Pencapaian tujuan yang beragam "warna" yang melibatkan pembatik yang berasal dari etnis Jawa, pemilik yang merupakan etnis Tionghoa, KH Zaim seorang Jawa yang merupakan tokoh agama, menandakan bagaimana proses interaksi dinamis yang natural itu memiliki logikanya sendiri bahwa dalam ranah produksi budaya ada konvensi lentur dalam menentukan corak dan motif batik, ada interpenetrasi yang solid antara kriteria seni, pasar dan agama, dan ada situasi menyatunya beragam hadiah yang dikejar dalam melahirkan produk budaya. Itu semua menggambarkan, multikulturalisme yang terjadi di Lasem bukan saja muncul di level ide tetapi sekaligus terekspresi sampai ke level budaya materi. Sebuah contoh model praktek multikultikulturalisme yang relevan dikembangkan.***

Pustaka

Al Qurtubi, Sumanto. (2003). *Arus Cina-Islam-Jawa: Bongkar Sejarah atas Peranan Tionghoa dalam Penyebaran Agama Islam di Nusantara Abad XV & XVI*. Jakarta: LP3S dan Yayasan Nabil

Atabik, Ahmad. (2016). *Percampuran Budaya Jawa dan Cina: Harmoni dan Toleransin Bersama Masyarakat Lasem*. Jurnal Kajian Kebudayaan Sabda. Semarang: ISSN 1410-7910 Vol. 1 Tahun 2016, p l 7-18.

Bailey, F.G. (1969). *Stratagems and Spoils.* Oxford: Blackweel.

Bourdieu, Pierre. (1977). *The Outline of a Theory of Practice,* trans. R. Nice. Cambridge M.A.: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre. (1992). *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, Pierre. (1993). *The Field of Cultural Production: Eassys on Art and Literature.* New York: Columbia University Press.

Bourdieu, Pierre. (1998). *Practical on the Theory Reason of Action.* California, Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre.(2005). *Distinction: a Social Critique of a Judgement of Taste.* trans. R. Nice. Cambridge, M.A.: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre. (2010). *Arena Produksi Kultural: Sebuah Kajian Sosiologi Budaya*. Terjemahan Yudi Santosa. Yogyakarta: KreasiWacana.

Gilman, Sander, L. (1985). *Difference and Pathology: Stereotype of Sexuality, Race, and Madness.* Ithaca: Cornell University Press.

Hall, Stuart. (1987). *"Politic of Identity",* dalam terence Ranger, Yunas Samad danOssie Stuart (eds), *Culture, Identity, danPolitics: Ethnic Minorituies in Britain.* Aldershot, Avebury, p. 129-135

Hoon, Chang-Yay. (2012). *Identitas Tionghoa Pasca Suharto: Budaya, Politik, dan Media*. Jakarta: Inspeal Ahimsakarya Press

Lukens-Bull, Ronald. (2008). "*Commodification of Religion and The 'Religification' of Commodities*: *Youth Culture and Religious Identity"*, dalam Pattana Kitiarsa (ed): *Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods* (New York: Routledge). p.220-234

Saputra, Teguh. (2014). *Tarian Multikultural Sang Naga*. Jakarta: Lembaga Studi Kapasitas Nasional

Turner, Victor W. (1974). *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Turner, Victor W. (1986). *The Anthropology of Performance. Preface: Richard Sechechner.* New York: PAJ Publications.

Kebudayaan Sensitif Kaitannya dengan Hubungan Antar Sukubangsa di Kota Makassar

Muhammad Basir
Staf Pengajar pada Jurusan Antropologi FISIP UNHAS
Email : muhammad.basir.unhas@gmail.com

Abstrak

Kebudayaan sensitif dapat berupa suatu ucapan dan tindakan yang berpola yang harus diperankan sesuai status yang disandangnya. Kebudayaan sensitif ini adalah wujud ideal bagi setiap sukubangsa pendukung kebudayaan tersebut, sehingga sangat ideal bila diperankan. Kota-Kota yang masih di dominasi oleh satu sukubangsa tentu yang menjadi ideal dalam hubungan antar sukubangsa adalah dengan menggunakan pola interaksi dari pola budaya sukubangsa dominan atau sukubangsa asli. Dengan demikian, hal ini perlu dipahami oleh setiap sukubangsa yang tinggal di kota tersebut, apakah statusnya sebagai suku asli atau suku pendatang, agar dalam hubungan antar sukubangsa menjadi harmonis. Seperti halnya di Kota Makassar, sebagai kota yang multi etnik, akan tetapi ada satu sukubangsa yang dominan yakni sukubangsa Bugis-Makassar dan sekaligus sebagai sukubangsa asli dan pola budayanya menjadi pola ideal dalam berinteraksi di kota tersebut. Sedangkan bagi sukubangsa pendatang tentu harus memahami statusnya sebagai pendatang yang minoritas, harus adaptif dan terterima dalam interaksinya dengan sukubangsa dominan. Oleh karena itu, sebagai sukubangsa pendatang dalam interaksinya harus mengikuti pola interaksi dari pola yang di idealkan oleh sukubangsa dominan, baik itu berupa ucapan ataupun tindakan. Pola ideal dari ucapan dan tindakan dari sukubangsa dominan, tentu sangat sensitif apabila ada sukubangsa pendatang yang tidak memerankannya, karena bisa dianggap tidak adaptif atau tidak menghargai adat sebagai wujud ideal dari kebudayaan sukubangsa dominan.

Kata kunci : Kebudayaan sensitif, sukubangsa, dominan, minoritas, hubungan, kota.

Pendahuluan

Keanekaragaman suku bangsa, organisasi-organisasi kemasyarakatan, kelompok-kelompok sosial, warga masyarakat, ketimpangan dan masalah keadilan sosial di suatu Negara Bangsa (*nation state*) selalu menjadi isu penting. Hal tersebut dikarenakan beberapa hal yakni (1) Keanekaragaman terhadap berbagai hal akan menciptakan pendukung bagi terciptanya Negara kesatuan sehingga diperlukan suatu upaya untuk senantiasa memperhatikannya, (2) Keanekaragaman memiliki potensi konflik sebagai akibat perbedaan isi, aspirasi dan orientasi politik, (3) konflik pun dapat terjadi sebagai akibat dinamika perubahan sosial ekonomi di suatu daerah yang mempunyai keanekaragaman suku bangsa.

Sejarah manusia banyak menceritakan bahwa isu kesukubangsaan menjadi isu nasional di banyak Negara dan berdimensi global. Apa yang pernah terjadi di beberapa belahan dunia seperti di Asia, Afrika, dan bahkan di Eropa dan Amerika sudah menjadi sejarah kelabu terhadap kehidupan kesukubangsaan. Misalnya yang pernah terjadi Bosnia, Kosovo, Afrika Selatan, Orang-Orang Indian dengan imigran Eropa di Amerika, dan lain-lain. Di Indonesia, isu kesukubangsaan juga menjadi sangat penting, karena dikenal sebagai Negara yang multietnik, sehingga potensi konflik sangat besar kalau tidak ditangani dengan baik. Beberapa kerusuhan pernah terjadi seperti

Kasus Di Ambon, Samabas, Poso, Lombok, Luwu. Selain isu kesukubangsaan, di Indonesia juga sangat rawan terjadi konflik dalam kaitannya dengan organisasi-organisasi masyarakat, antara warga dan antar golongan, apalagi bila terkait dengan ketimpangan dan ketidakadilan. Daerah-daerah dengan penduduk multietnis, agama, dan golongan masyarakat dengan profesi yang juga berbeda-beda, akan tentu menjadi daerah dengan potensi konflik yang tinggi. Dalam hal ini, pembangunan sebenarnya bertujuan untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat, namun di sisi lain, juga memberi peluang bagi terjadinya gesekan antar sukubangsa, kelompok-kelompok atau golongan-golongan masyarakat, dan penganut agama yang berbeda, sehingga tidak mustahil dapat menjadi pemicu bagi terjadinya disintegrasi bangsa dan warga di daerah tersebut.

Proses integrasi dalam konsep politik di Indonesia dinyatakan dalam suatu pernyataan tentang "persatuan dan kesatuan bangsa". Hal ini didasarkan pada pemikiran bahwa hubungan antar sukubangsa dapat menimbulkan benturan budaya antar kelompok etnik, khususnya para migran dengan penduduk lokal, sehingga dapat menimbulkan konflik dan ini akan menjadi pemicu disintegrasi bangsa. Banyak konflik terjadi tidak terlepas dan merupakan konsekwensi dari hubungan antar sukubangsa di daerah-daerah yang berpenduduk multietnik. Dinamika pembangunan menciptakan pusat-pusat pertumbuhan sosial ekonomi, sehingga menjadi daya tarik bagi penduduk di daerah sekitarnya (*hinterland)* maupun dari daerah yang lebih jauh untuk melakukan migrasi. Baik sebagai migran permanen, maupun sebagai migran sekuler, menyebabkan daerah tersebut sebagai daerah multietnik. Beberapa daerah yang memiliki infrastruktur dan kekayaan sumberdaya alam yang cukup memadai, menjadi salah satu daerah tujuan migrasi potensial, seperti Sulawesi Selatan. Karenanya, di daerah ini memiliki persentase migran masuk (*in migration)* jauh lebih besar dibanding dengan migrasi ke luar (*out migration).* Sebagai akibatnya, daerah tersebut menjadi suatu daerah dengan penduduk yang multietnis, multi agama, dan multi golongan masyarakat, sehingga daerah tersebut menjadi daerah yang rawan konflik jika tidak ditangani secara baik.

Menurut Pelly (1999) bahwa kerusuhan-kerusuhan etnis yang meledak merupakan "protes budaya" dan indikasi bahwa tatanan sosial dalam kehidupan majemuk bangsa Indonesia telah dilanggar dan dihancurkan (*the social order has been broken*). Oleh karena itu, diperlukan tatanan sosial baru (*rebuilding the new social order*) yang didasarkan pada kebersamaan dan keadilan dalam keanekaragaman serta solidaritas organik yang sehat. Kibijaksanaan pemerintah dalam menata kawasan dan mengelola keserasian sosial, harus dipertimbangkan secara tepat dengan memperhatikan kepentingan penduduk lokal atau kearifan lokal yang ada di suatu daerah. Dengan demikian, perlu sebuah "paradigma baru" dalam penataan hubungan kesukubangsaan yang memungkinkan terciptanya hubungan harmonis dan keserasian sosial di antara warga masyarakat. Masalahnya gagasan untuk melakukan pengelolaan keserasian sosial tidak diagendakan secara memadai, hal ini menyebabkan kasus-kasus konflik terjadi berkepanjangan.

Setiap sukubangsa yang mendiami suatu wilayah tertentu dan merupakan basis dari sejarah dan perkembangan sukunya, tentu mempunyai kepekaan-kepekaan sosial yang sekaligus sebagai inti dari kebudayaannya (sensitive culture). Oleh karena itu, setiap suku pendatang harus memahami *sensitive cultural* tersebut, agar tidak menimbulkan gejolak sosial dari sukubangsa pribumi, dan bahkan kalau ini dijaga akan muncul hubungan antar sukubangsa menjadi hubungan yang harmonis. Pentingnya pengelolaan hubungan antar sukubangsa dan pengelolaan keserasian sosial antar warga serta golongan-golongan masyarakat menjadi sangat menarik untuk dipahami.

Dikatakan demikian, karena bukan saja konflik terjadi akibat isu kesukubangsaan, namun banyak juga konflik terjadi sebagi akibat isu golongan-golongan masyarakat, agama, dan warga. Yang saat ini banyak terjadi di perkotaan, khususnya kota-kota di Indonesia sebagai walayah yang banyak terdapat dan dihuni berbagai multi baik etnik, agama, maupun golongan-golongan masyarakat. Namun juga banyak kota-kota yang dihuni dengan multietnik, akan tetapi hubungan antar sukubangsa dan keharmonisan sosial tetap terjaga. Salah satu kota yang bercirikan multietnik seperti itu adalah Kota Makassar.

Bentuk Hubungan Sosial Dalam Hubungan Antar Sukubangsa Di Perkotaan

Sebagaimana telah dikemukakan pada bagian terdahulu bahwa masyarakat yang mendiami wilayah Indonesia sangat majemuk, dalam pengertian bahwa terdiri atas berbagai suku bangsa dan agama yang masing-masing memiliki adat-istiadat satu dengan lainnya berbeda. Kemajemukan masyarakat tersebut disatu sisi merupakan anugerah dan kekayaan yang tidak ternilai, hal ini karena dari masyarakat yang majemuk tersebut sudah barang tentu tersimpan berbagai potensi budaya. Disisi lain kemajemukan masyarakat juga dapat menimbulkan berbagai pertentangan yang tidak mustahil akan menjurus ke arah konflik, karena terjadi miss komunikasi dalam melakukan interaksi sosial.

Walaupun dalam masyarakat majemuk terdiri atas berbagai suku bangsa dengan adat-istiadat yang berbeda, namun menurut Taneko (1990:116), interaksi sosial diantara mereka dapat dibedakan dalam empat bentuk yaitu kerja sama, persaingan, pertikaian, dan akomodasi. Dijelaskan lebih lanjut bahwa, kerja sama adalah suatu bentuk proses sosial dimana dua atau lebih perorangan atau kelompok mengadakan kegiatan bersama guna mencapai tujuan yang sama. Timbulnya kerjasama menurut Cooley (dalam Soekanto,1990:61), adalah apabila orang menyadari bahwa mereka mempunyai kepentingan yang sama, dan saat yang bersamaan mempunyai cukup pengetahuan dan pengendalian terhadap diri sendiri untuk memenuhi kepentingan tersebut melalui kerjasama, kesadaran akan adanya kepentingan-kepentingan yang sama dan adanya organisasi merupakan fakta-fakta yang penting dalam kerjasama yang berguna.

Persaingan merupakan suatu proses sosial, dimana beberapa orang atau kelompok berusaha mencapai tujuan yang sama dengan cara yang lebih cepat dan mutu yang lebih tinggi (Hendropuspito,1989; dalam Arkanudin:2001:38). Persaingan dapat terjadi dalam segala bidang kehidupan, misalnya bidang ekonomi, kedudukan dan kekuasaan. Gillin dan Gillin (dalam Soekanto,1990:78), menyatakan persaingan dapat diartikan sebagai proses sosial, dengan perorangan atau kelompok-kelompok manusia yang bersaing mencari keuntungan melalui bidang kehidupan yang pada suatu masa tertentu menjadi pusat perhatian publik dengan cara berusaha menarik perhatian publik atau dengan cara mempertajam prasangka yang ada tanpa mempergunakan ancaman kekerasan. Persaingan dapat juga mengakibatkan semangat pada beberapa macam kegiatan, bahkan persaingan ada yang mempunyai tendensi kepada pertikaian.

Pertikaian dapat terjadi karena proses interaksi, dimana penafsiran makna perilaku tidak sesuai dengan maksud dari pihak pertama, yaitu pihak yang melakukan aksi, sehingga menimbulkan suatu keadaan dimana tidak terdapat keserasian diantara kepentingan dan pihak-pihak yang melakukan interaksi. Pada pertikaian terdapat usaha untuk menjatuhkan pihak lawan dengan menggunakan kekerasan (Juheifa, 2000:14).

Hendropuspito (dalam Arkanudin, 2001:40), menyatakan bahwa akomodasi merupakan suatu bentuk proses sosial yang didalamnya terdapat dua atau lebih individu atau kelompok berusaha untuk tidak saling mengganggu dengan cara mencegah, mengurangi atau menghentikan ketegangan yang akan timbul atau yang sudah ada. Soekanto (1990:62-67), menyatakan bahwa akomodasi itu menunjuk pada dua arti: pertama akomodasi itu menunjuk pada suatu proses, dan kedua; akomodasi itu menunjuk pada suatu keadaan. Sebagai suatu proses menunjuk pada usaha-usaha untuk mencapai penyelesaian atau pertikaian, sedangkan sebagai suatu keadaan menunjuk pada suatu kondisi selesainya suatu pertikaian. Bentuk interaksi sebagai mana yang telah dikemukakan diatas pada dasarnya dapat dijumpai pada semua lapisan masyarakat, hanya yang berbeda derajatnya saja.

Wujud Budaya Sensitif Pada Pola-Pola Hubungan Sosial Antar Sukubangsa Di Kota Makassar

Pola hubungan sosial antar sukubangsa yang dimaksud adalah pola yang menjadi kebiasaan setiap sukubangsa yang tinggal di suatu wilayah tertentu pada saat berhubungan dengan sukubangsa lain pada suatu wilayah tersebut. Pola ini menjadi pola interaksi yang diperankan setiap sukubangsa, dan kebanyakan yang mengadopsi adalah biasanya sukubangsa pendatang dengan mengikuti pola kebiasaan sukubangsa dominan yang dianggap sensitif dan diikuti atau dipolakan untuk bisa adaptip di wilayah barunya. Kota Makassar sebagai kota tempat penelitian tentang hubungan antar sukubangsa ini adalah didiami oleh banyak sukubangsa (multietnik) yakni sukubangsa Makassar, sukubangsa Bugis, sukubangsa Mandar, sukubangsa Toraja, sukubangsa Jawa, sukubangsa Tionghoa, sukubangsa Papua, dan beberapa sukubangsa sub sukubangsa lainnya. Sebagai penduduk asli pada awalnya adalah sukubangsa Makassar, namun dalam perkembangan selanjutnya menjadi dua sukubangsa yang dominan yakni sukubangsa Bugis. Kedua sukubangsa inilah yang menjadi dominan di Kota Makassar, sehingga pola-pola interaksi yang menjadi pola hubungan adalah diadopsi dari pola-pola interaksi yang diperankan dari sukubangsa Makassar dan sukubangsa Bugis.

Banyak ucapan yang menjadi kata dalam berinteraksi dan sekaligus sebagai ucapan yang sensitif apabila salah kata yang diucapkan. Sukubangsa Makassar sebagai sukubangsa dominan di Kota Makassar mempunyai banyak kata sensitif yang sering diucapkan pada saat berinteraksi, utamanya sesama sukubangsa Makassar, misalnya kata *iye, iyo, daeng, tabe, katte (diIndonesiakan dengan kata "kita").* Sehingga kata ini menjadi pola yang sering diikuti oleh sukubangsa pendatang.

Pemakaian kata *iye* dan *iyo* pada saat berinteraksi

Kebiasaan masyarakat di Kota makassar khususnya sukubangsa Makassar apabila di sapa akan menjawab dengan kata "*iye*" sebagai kata perhargaan atau penghormatan bagi sang penyapa. Hal ini bisa dijadikan sebagai kata harmonisasi sosial dalam berinteraksi. Kata ini adalah kata yang berasal dari bahasa sukubangsa Bugis dan sukubangsa Makassar, pada saat berinteraksi, kata iye ini diikuti dengan pola tubuh yang merendah, tapi kemudian bisa jawaban bermakna lain apabila sapaan dijawab dengan kata "*iyo*", dengan pola tubuh yang sedikit terangkat. Kata iyo untuk teman akrab bukannlah suatu kata yang terlalu bermakna negatif, tetapi untuk penghargaan bagi orang lain, apalagi orang yang ditemani berinteraksi atau berbicara adalah lebih tua atau orang yang

punya kedudukan, maka kata iyo menajadi sangat sensitif bahkan bisa bermakna negatif, misalnya menganggap enteng atau kurang menghargai atau dianggap kurang ajar atau kurang beretika sehingga kadang mendapat sangsi.

Kata '*iye*" dan "*iyo*" bagi semua sukubangsa yang ada di Kota Makassar, khususnya sukubangsa pendatang telah berusaha mengadopsi kata tersebut pada saat berinteaksi dengan sukubangsa-sukubangsa lain, utamanya terhadap sukubangsa Bugis dan Sukubangsa Makassar. Hal ini dilakukan sebagai wujud adaptasi terhadap lingkungan yang di dominasi oleh sukubangsa Bugis-Makassar tersebut atau sebagai penghargaan bagi sukubangsa dominan.

Mengikuti pola interaksi yang diperankan sukubangsa dominan yakni sukubangsa Makassar dan sukubangsa Bugis di Kota Makassar, bagi sukubangsa pendatang merupakan hal yang harus dilakukan untuk bisa adaptasi di wilayah kota Makassar. Misalnya sukubangsa Tionghoa (Cina), adalah berbahasa dan berpola interaksi sesuai dengan pola interaksi sukubangsa Makassar adalah hal yang harus dilakukan untuk bisa terterima di Kota makassar.

Sukubangsa Tionghoa kebanyakan memakai bahasa Makassar dibanding dengan bahasa Bugis, disebabkan anggapan mereka dan memang realitas di Kota Makassar adalah dikenal awalnya dominan berbahasa makassar karena memang sejarahnya adalah wilayah kerajaan Gowa yang berbahasa makassar. Namun setelah terjadi urbanisasi menjadikan Kota Makassar sebagai tujuan, apalagi Kota makassar sebagai ibu kota Provinsi Sulawesi Selatan dengan pusat dari segala sektor jasa dan usaha. Selanjutnya kemudian sukubangsa Bugis juga menjadikan Kota Makassar sebagai kotanya tanpa mlihat lagi sejarah awalnya dan kemudian terterima juga sebagai salah satu sukubangsa dominan di Kota Makassar.

Perlu diketahui bahwa di Sulawesi Selatan terdapat beberapa sukubangsa asli yakni sukubangsa Makassar (yang mendiami kabupaten Gowa, kabupaten Takalar, kabupaten Jeneponto), sukubangsa Bugis (yang mendiami kabupaten Bone, kabupaten Soppeng, kabupaten Wajo, kabupaten Sidrap, kabupaten Pinrang), sukubangsa Toraja (mendiami Kabupaten Toraja dan Toraja Utara), sukubangsa Massinrenpulu (mendiami kabupaten Enrekang), Sukubangsa Luwu (mendiami Kabupaten Luwu, Kota palopo, kabupaten Luwu Utara, dan kabupaten Luwu Timur), sukubangsa Mandar dulunya masuk dalam jazirah Provinsi Sulawesi Selatan, tetapi kemudian berdiri sendiri dengan Provinsi Sulawesi Barat. Namun sukubangsa Mandar di kota makassar masih tetap ada.

Selain sukubangsa yang disebut di atas, ada beberapa sukubangsa pendatang juga banyak berurbanisasi ke Kota makassar, misalnya sukubangsa Jawa, sukubangsa Gorongtalo, sukubangsa Papua, sukubangsa Batak, sukubangsa Sunda, sukubangsa NTB dan NTT, sukubangsa di Sulawesi Tenggara, sukubangsa Ambon, sukubangsa manado, sukubangsa Arab, dan sukubangsa lainnya. Sehingga di kota Makassar terjadi multietnik. Oleh karena itu sangat perlu memahami pola interaksi sosialnya. Seperti yang diungkapkan sukubangsa Tionghoa tentang cara mereka adaptif di Kota Makassar adalah dengan mempelajari dan menggunakan bahasa Makassar sebagai sukubangsa dominan di Kota makassar. Sukubangsa-sukubangsa lainnya juga seperti itu, walaupun tidak seutuh bahasa Makassar diadopsi oleh mereka seperti sukubangsa Tionghoa.

Lain halnya sukubangsa papua, mereka ikut saja dengan apa yang menjadi kebiasaan yang ada. Mengikuti pola interaksi sukubangsa makassar dengan kata seperti iye atau iyo kadang tidak terucap tapi cuku nangguk dan senyum, kelihatan itu sudah cukup bagi mereka.

Sukubangsa Luwu pada pola interaksi mereka di Kota makassar, tidak terlalu sulit untuk adaptasi. Mereka adalah bagian dari Sulawesi selatan dan pola interaksinya tidak jauh beda dengan pola interaksi sukubangsa Makassar, walaupun bahasa beda, akan tetapi kata iye dan iyo, juga sudah menjadi bahasa mereka dan juga sudah terpola dalam lingkungan sukubangsa Luwu. Untuk itulah dalam berinteraksi di Kota Makassar, maka kata iye dan iyo sudah biasa bagi mereka dan sudah tau penempatan kata-nya, pada saat kapan dan dimana digunakan kata iye dan pada saat kapan dimana digunakan kata iyo. Walaupun hanya kata itu yang dipakai dalam berinteraksi, karena bahasa lainnya tidak dikuasai atau tidak diketahui.

Sukubangsa Toraja lebih kepada mengikuti kebiasaan yang ada yakni kata iye juga menjadi kata yang harus digunakannya pada saat berinteraksi atau berhubungan dengan orang lain di Kota Makassar. Kata iye ini menjadi biasa bagi mereka karena dalam pergaulan sehari-hari sudah menjadi pola umum. Jadi Sukubangsa Toraja mengikuti saja apa yang menjadi kebiasaan yang diperlihatkan dalam realitas keseharian. Walaupun menurut sukubangsa Toraja pola pemukiman mereka yang berkelompok tetapi dalam pergaulan dengan sukubangsa lain, utamanya sukubangsa Makassar, kata iye sudah menjadi pola pada saat berinteraksi. Dan biar bukan orang Makassar yang ditemani berinteraksi, kata iye juga digunakan karena di Kota Makassar sudah terbiasa dengan kata itu.

Sedangkan sukubangsa Ambon di Kota Makassar, dalam realitasnya sehari-hari mereka hidup berkelompok atau berusaha hidup dengan berkelompok bersama dari sesama sukubangsa Ambon. Hal ini dilakukan untuk mempertahankan citra dirinya sebagai orang Ambon di perantauan. Kebiasaan mereka hidup berkelompok dengan menggunakan bahasa sendiri dan gaya hidup sendiri yang kelihatan berbeda dengan gaya hidup sukubangsa lain. Kebiasaan orang Ambon untuk berkunjung ke suatu tempat, dilakukan dengan pergi bersama sesama orang Ambon, misalnya berkunjung ke mall berkelompok sesama orang Ambon dengan gaya berpakaian dan bahasanya sendiri. Namun dalam berintraksi dengan sukubangsa lain, utamanya dengnn sukubangsa Makassar sebagai sukubangsa dominan di Kota makassar, orang Ambon berusaha mengikuti dengan gaya bahasa orang Makassar. Mereka tau dirinya dalam perantauan di Kota makassar, maka mereka berusaha tau bahasa makassar, walaupun hanya sedikit kata sebagai kata pergaulan yang dianggap sangat sensitif utnuk diucapkan pada saat berinteraksi, misalnya dengan iye untuk menjawab setiap sapaan orang lain dan berusaha menghindari kata iyo, karena dianggap kurang sopan.

Mengikuti pola interaksi sukubangsa dominan yakni sukubangsa Makassar di Kota Makassar, adalah merupakan hal yang biasa dilakukan oleh orang Ambon. Walaupun berinterksi dengan sukubangsa lain yang bukan sukubangsa Makassar. Akan tetapi karena di Kota makassar, maka interaksi yang dipolakan adalah mengikuti pola interaksi sukubangsa dominan yankni sukubangsa Makassar. Inilah yang diperlihatkan orang Ambon di Kota Makassar yang katanya sebagai bentuk adaptasi orang Ambon agar terterima di masyarakat. Sebagaimana yang diungkapan oleh Vrs (26 thn sukubangsa Ambon) bahwa :

“orang Ambon dalam kesehariannya selalu hidup berkelompok sesama orang Ambon, kemana-mana selalu bersama dengan gaya dan bahasa Ambon, namun dalam berinteraksi dengan

sukubangsa lain, orang Ambon berusaha memakai pola interaksi sukubangsa Makssar, yakni menggunakan kata iye sebagai kata yang sering kita ucapkan pada saat berucap sapa dengan sukubangsa lain, lebih-lebih dengan sukubangsa Makassar".

Orang Ambon dalam berinteraksi di Kota Makasar, selalu mengikuti pola hubungan sosial yang dipolakan oleh sukubangsa dominan yakni sukubangsa Makassar. Hal ini dilakukan untuk bisa adaptif dengan lingkungan dimana mereka sebagai sukubangsa pendatang. Oleh karena itu kata iye sebagai kata jawaban untuk setiap sapaan atau panggilan akan sering terucap, sebagai kata yang diambil dari kata perhormatan dan penghargaan bagi yang menyapa atau bertanya milik sukubangsa Makassar. Sebagai orang Ambon, walaupun pergaulannya di kota Makassar selalu mencari dan bersama dengan sesama orang Ambon, dan berdandan, bergaya, serta berbahasa Ambon pada setiap interaksinya sesama orang Ambon dimanapun mereka berada di wilayah Kota Makassar, tetapi pada saat berinteraksi dengan sukubangsa lain di Kota Makassar, maka pola interaksi yang diperankannya adalah pola hubungan yang sering diperankan oleh sukubangsa Makassar, yakni dengan menggunakan kata iye sebagai ucapan penghormatan atau penghargaan, siapapun sukubangsa yang ditemaninya berinteraksi. Baik itu sukubangsa Jawa, sukubangsa Toraja, Sukubangsa Tionghoa, sukubangsa Bugis, sukubangsa Mandar, dan sukubangsa lainnya yang ada di kota aMakassar.

Pemakaian kata *daeng, katte* dan *tabe* untuk berinteraksi

Kata *daeng* dan *tabe* bagi sukubangsa Makassar adalah kata yang mempunyai makna sensitif. Dikatakan demikian, karena kata ini apbila digunakan dalam berinteraksi mempunyai makna penghormatan dan penghargaan. Misalnya pada saat berhubungan atau berinteraksi dengan orang lain, baik sesama sukubangsa Makassar atau sukubangsa lain, selalu diawali dengan kata tabe atau daeng untuk membuka atau mengawali pembicaraan. Hal ini bermakna penghormatan dan penghargaan terhadap lawan bicara kita ataupun terhadap orang yang akan kita lewati pada saat banyak orang duduk atau berdiri, kemudian ingin lewat di depannya. Apabila kata daeng atau tabe tidak diucapkan, apalagi yang ditemani bicara atau orang yang mau dilewati lebih tua dari kita, maka hal itu dianggap kurang etis, bahkan lebih kasar lagi bisa dianggap kurang ajar.

Sukubangsa Makassar pada saat mau melewati atau mau membuka pembicaraan atau mau memotong pembicaraan orang, maka kata *tabe* atau *tabe daeng* atau *tabe katte* menjadi kata yang sering diucapkan sebagai kata penghormatan agar lawan bicara atau orang yang mau dilewati tidak tersinggung. Ada sesuatu yang mau diambil dekat orang, kata tabe sangat sering diucapkan untuk menghargai orang yang dekat barang tersebut, supaya kalau tersentuh atau terganggu maka tidak ada lagi masalah.

Kata *tabe, katte, daeng* sering diadopsi oleh sukubangsa lain atau pendatang yang ada di Kota Makassar. Hal ini mereka lakukan sebagai bentuk adaptasi sosial pada masyarakat dominan atau sukubangsa asli di Kota Makassar yakni sukubangsa Makassar. Seperti yang dikemukakan oleh Ay (25 th sukubangsa jawa) bahwa :

> "saya kalau berbicara sama orang di kota Makassar sering saya sebut daeng atau tabe....apalagi pada saat saya mau mengambil sesuatu dekat orang atau saya mau lewat didepan orang....saya tidak tau apakah orang itu orang Makassar atau bukan yang pasti saya ucapkan itu...".

> Begitu juga sukubangsa Ambon, seperti yang diungkapkan oleh Vrs (26 thn sukubangsa Ambon) bahwa :
> "saya selalu mengucapkan kita atau katte untuk menunjuk orang pada saat berinteraksi...walaupun saya tau kata kita atau katte menunjuk lebih dari satu orang, tetapi di Makassar sering menyebut seprti itu, maka saya juga sebut seperti untuk bisa berimteraksi dengan orang makassar".

Kebiasaan sukubangsa Makassar pada saat berinteraksi atau berhubungan dengan sukubangsa atau orang lain di kota Makassar dengan menggunakan kata tabe, daeng. Katte adalah suatu pola interaksi yang menurutnya sebagai bentuk penghargaan atau penghormatan. Oleh karena itu menjadi kebiasaan yang terpola, apalagi di lakukan di wilayah sendiri. Inilah yang dilihat oleh para sukubangsa pendatang sehingga pola hubungan ini menjadi pola yang diadopsi oleh mereka untuk bisa adaptif sebagai sukubangsa pendatang di Kota Makassar.

Kata "*tabe*" yang banyak dipakai atau digunakan oleh para sukubangsa pendatang untuk berinteraksi dengan sukubangsa lain di kota Makassar, utamanya terhadap sukubangsa Bugis-Makassar. Kata "*tabe*" adalah kata yang menjadi simbol penghormatan manakala ada sesuatu yang ingin dilakukan dalam hal bertindak dan berinteraksi dengan orang lain. Kata ini menjadi kata penghargaan bagi orang lain pada sukubangsa Bugis-Makassar. Karena di dalam masyarakat kota Makassar, menjadi dominan adalah sukubangsa Bugis-Makassar, maka sukubangsa pendatang harus mengadopsi kata-kata yang sensitif untuk bisa berinteraksi dan terterima di lingkungan masyarakat dominan.

Penutup

Kota-kota besar di Indonesia menjadi pusat urban yang datang dari berbagai daerah. Hal ini terjadi karena kota di kenal sebagai pusat kebutuhan dari segala aspek kehidupan manusia dan tempatnya berbagai pasilitas yang diperlukan manusia. Sehingga dampak yang ditimbulkan pada kota tersebut adalah menjadi wilayah yang berpenduduk multietnik. Salah satu kota yang seperti itu adalah kota Makassar dengan penduduknya yang multietnik, oleh karena itu untuk menata hubungan antar sukubangsa yang harmonis dan selaras, maka semua etnis harus paham terhadap budaya sensitif. Sukubangsa pendatang harus paham statusnya sebagai pendatang yang harus adaptif dengan sukubangsa asli, harus paham budaya sensitif yang diperankan oleh sukubangsa asli yang dominan, sehingga dapat diterima dan diharagai oleh mereka.

Pustaka

Abdullah, Taufik dan AC. Van Der Leeden (1986) *Durkheim dan Pengantar Sosiologi Moralitas*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Alqadrie, Syarif Ibrahin (1999) *Konflik Etnis di Ambon dan Sambas, Suatu Tinjauan Sosiologis*, Dalam: Jurnal Antropologi Tahun XXIII Nomor 58.

Arkanudin (2001) *Perubahan sosial peladang berpindah dayak ribun parindu sanggau, kalimantan barat. Bandung:* Tesis Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran

Barth. Fredrik (ed). (1988) *Kelompok Etnik dan Batasannya, Tatanan Sosial dari Perbedaan Kebudayaan,* Penerjemah Nining I. Soesilo, Jakarta: UI Press

Basir, Muhammad. (2011) *Hubungan antar Suku Bangsa di Daerah rawan Konflik (kasus Desa Dandang dan Desa Kampung Baru di Kab. Luwu Utara)*, dalam Jurnal Penelitian Agama dan Sosial Budaya "Al-Qalam", Kementerian Agama RI, Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Makassar (Terakreditasi LIPI no. 332/AUI/P2MBI/04/2011 halaman 191 – 198.

Bercivithch, Jacob. (1984) *Social Conflicts and Third Parties, Strategies Of Conflict ResolutionBoulder;* Colorado : Westriew Press.

Berghe, Pierre L. Van Den. (1969) *Pluralism and The Polity: A Theritical Exploration*, dalam Leo Kuper dan M. G Smith, eds, Pluralism in Africa, Berkeley and Los Angeles: University of California Press

Bruner, E.M. (1974) *The Expression of Ethnicity in Indonesia,* dalam Abner Cohen (penyunting) Urban Ethnicity; London : Taistock, halaman 251-288.

Boedhisantoso, S. (1999) *Keterbatasan Lingkungan dan Keberingasan Sosial,* dalam Antropologi Indonesia tahun XXII, no. 59 halaman 20-32, Mei-Agustus, Jurusan Antropologi fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Inddodnesia.

Cambell, Tom. (1994) *Tujuh Teori Sosial : Sketsa, Penilaian, Perbandingan;* Yogyakarta : Kanisius

Cohen, Y.A. (1974) *In Adaptation : The Cultural Present* : Chicago : Adanie

Evans, G.W. (1982) *Environmental Stress ;* Cambridge ; University Press

Furnivall, JS. (1967) *Netherlands India: A Study Of Plural Economy*. London: Cambridge University Press.

Garna, Judistira K. (1992) *Teori-teori Perubahan Sosial*. Bandung: Program Pascasarjana Unpad

Garna, Judistira K. (1996) *Ilmu-Ilmu Sosial, Dasar Konsep Posisi*. Bandung: Program Pascasarjana, Unpad

Geertz, Hildred. (1969) *Aneka Budaya dan Komunitas Indonesia*, Jakarta: YIIS

Gillin and Gillin. (1954) *Cultural Sociology. A revision of an intrduction to sociology*. New York: The Mcmillah Company

Hendropuspito, D. (1989) *Sosiologi Sistematik*, Yogyakarta: Kanisius.

Herskovits, Melville J. (1952) *Economic Anthropology*, New York: University Publisher

Hnowitz, Donal L. (1985) *Ethnic Groups In Conflict ;* Berkley, Los Angeles, London : University of California Press.

Ibrahim Alqadrie, Syarif (1999) *Konflik Etnik di Ambon dan Sambas : suatu Tinjauan Sosiologis;* dalam Antropologi Indonesia tahun XXII, no. 58 halaman 36-57 Januari-April 1999, Jurusan Antropologi fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia.

Iskandar, Jusman dan Nitamiharjo, Caroline (1978) *Penelitian Pekerjaan Sosial*, Bandung: PKM Al Ihksan.

Juheifa (2000) *Pengaruh Interaksi Sosial Antara Transmigran Asal Jawa dengan Transmigran Lokal (APPDT) terhadap perwujudan integrasi,* Bandung: Tesis Program Pascasarjana Unpad

Johnson, Doyle Paul (1986) dan (1988) *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* (Terjemahan) Jilid 1

Koentjaraningrat (1974) *Manusia dan Kebudayaan;* Jakarta : Djambatan.

Koentjaraningrat (1985) *Metode-Metode Antropologi dalam Penyelidikan-Penyelidikan Masyarakat dan Kebudayaan di Indonesia,* Jakarta: Universitas Indonesia.

Koentjaraningrat (1990) *Sejarah Teori Antropologi*, Jilid 2, Jakarta: UI Press.

Lauer, Robert. H. (1993) *Perspektif Tentang Perubahan Sosial* (Terjemahan), Jakarta: Rineka Cipta.

Lawang, Robert K. (1986) *Sistem Sosial Indonesia*, Jakarta: Karunika.

Lawton, M.P. (1986) *Environment and Aging;* New York : Centre For The Study Of Aging.

Linton, ralph. (1986) *Antropologi. Suatu penyelidikan tentang manusia*, Alih bahasa: Firmansyah, Bandung:Jammers

Martodirjo, Haryo S. (2000) *Hubungan Antar Etnik*, Lembang Bandung: Sespim Polri

Mattulada (1999) *Kesukubangsaan dan Negara Kebangsaan di Indonesia : Prospek Budaya Politik Abad ke-21;* dalam Antropologi Indonesia tahun XXII no. 58 halaman 5-12, Januari-April 1999, Jurusan Antropologi FISIP Univ. Indonesia.

Mantra, Ida Bagus (1996) *Dampak Pembangunan Terhadap Mobilitas Penduduk;* dalam Penduduk dan Pembangunan, Agus Dwiyanto (ed.), Yogyakarta : Aditya Media.

Pelly, Usman. (1999) *Akar Kerusuhan Etnis di Indonesia : Suatu Kajian Awal Konflik dan Disintegrasi] Nasional di Era Reformasi;* dalam Antropologi Indonesia tahun XXII no. 58 halaman 27-35, Januari-April 1999, Jurusan Antropologi FISIP Univ. Indonesia.

Priyor, Robin J. (1974) *The Motivation Of Migration;* Australia : Australian National University.

Rahardjo, Chodijah. B. (1984) *Transmigrasi dari Daerah Asal Sampai Benturan Budaya di Tempat Pemukiman,* Jakarta: Rajawali.

Reminick. Ronald. A. (1983) *Theory of Etnicity*, Lanham. New York. London: University Press of America

Robertson, Roland (1988) *Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis;* Jakarta : Rajawali Press

Singarimbun, Masri dan Effendi, Sofyan (1984) *Metode Penelitan Survei;* Jakarta : LP3ES

Soekanto. Soerjono (1990) *Sosiologi Suatu Pengantar Ringkas*, Edisi Baru. Jakarta: Rajawali Press

Spradley, James (1987) *Metode Etnografi*, Yogyakarta : PT. Tiara Wacana

Spradley, James (1972) *Culture and Cognition : Rules, Maps and Rules*, USA : Chandler Pub. Com.

Spradley, James (1980) *Participant Observation*, New York : Halt, Rinekant & Wiston

Suparlan, Parsudi (1999) *Kemajemukan, Hipotesis Kebudayaan Dominan dan Kesukubangsaan;* dalam *Antropologi Indonesia* tahun XXII no. 58 halaman 13-20, Januari-April 1999, Jurusan Antropologi FISIP Univ. Indonesia.

Suparlan, Parsudi (2004) *Hubungan Antar Sukubangsa;* Jakarta : YPKIK

Suparlan, Parsudi (1999) *Konflik Sosial dan Alternatif Pemecahannya;* dalam Antropologi Indonesia tahun XXIII no. 58 halaman 7-19, Mei-Agustus 1999, Jurusan Antropologi FISIP Univ. Indonesia.

Taneko Soeleman B. (1990) *Struktur dan Proses Sosial, Suatu Pengantar Sosiologi Pembangunan*, Jakarta: Rajawali Press

Titus, MJ. (1974) *Migran antar Daerah di Indonesia (terjemahan);* Yogyakarta : Lembaga Kependudukan UGM.

Turner, Bujan S. (1991) *Sosiologi Islam : Suatu Telaah Analisis atas Tesis Sosiologi Weber;* Jakarta : Rajawali Press

Kearifan Tradisional sebagai Dasar Pengelolaan Lingkungan: Tinjauan Khusus Lingkungan Nusantara Indonesia

Mohammad Hasroel Thayib
Sekolah Ilmu Lingkungan
Universitas Indonesia
hasroel_thayib@yahoo.com

Abstrak

Solusi berbagai masalah lingkungan hidup banyak kali justru memunculkan dan menambah masalah baru lagi. Merosot dan bahkan hancurnya lingkungan hidup di Nusantara Indonesia akan dapat dicegah jika kearifan lingkungan tradisional masyarakat dijadikan dasar teknik merekayasa upaya solusi dan bukan hanya menerapkan yang dilakukan di tempat lain dengan ciri ekologik dan lingkungan yang berbeda. Kearifan tradisional dan lokal terancam tergerus budaya instan, tidak berpikir jangka panjang. Usaha manusia meningkatkan kesejahteraan hidup telah menimbulkan kesengsaraan berupa bencana alam karena ketamakannya. Dikemukakan beberapa pemikiran dan contoh kearifan tradisional masyarakat Badui Dalam, Dayak Ngaju dan lainnya dalam pengelolaan lingkungan yang terpelihara ratusan bahkan ribuan tahun.

Kata kunci: lingkungan hidup; kearifan tradisional; upaya solusi; budaya instan;, bencana alam.

Pengantar

Sejarah peradaban telah memperlihatkan betapa usaha manusia untuk meningkatkan kesejahteraan hidupnya telah menimbulkan kesengsaraan berupa bencana alam yang disebabkan karena manusia tidak mampu mengendalikan ketamakannya. Bukannya sedikit generasi masyarakat modern menganggap dampak akan dapat dihadapi dengan teknologi canggih yang dikembangkan negara maju. Penyelesaian masalah seringkali berjangka pendek dan justru menimbulkan dampak baru yang penyelesaiannya dan solusinya menjadi semakin rumit. Di masa kini bukannya sedikit generasi muda Indonesia kurang memahami, menghargai, bahkan menganggap budaya bangsa warisan nenek moyang sebagai hal kuno yang tidak perlu dianut dan dijadikan pertimbangan mengatasi masalah kehidupan,utamanya masalah lingkungan hidup yang semakin banyak muncul menerpa bangsa ini, di antaranya berupa musibah dan bencana lingkungan. Walaupun pada waktu ini pengetahuan budaya bangsa bukan dianggap materi penting dalam kurikulum sekolah dasar maupun menengah, sebenarnya muatan materi ini seharusnya ada di kurikulum sekolah dasar. Banyak kearifan dalam budaya bangsa itu mengandung banyak nilai tradisional ramah lingkungan yang terbentuk oleh pengalaman ratusan bahkan ribuan tahun.

Globalisasi dan modernisasi banyak bidang kehidupan berdasarkan pengalaman dan dikembangkan di negara lain yang dianggap maju, tanpa disadari telah mengusik stabilitas ekosistem Nusantara Katulistiwa yang teramat unik ini. Manusia dan Alam Indonesia seharusnya hidup berdampingan menciptakan harmoni, namun yang terjadi saat ini adalah manusia merasa lebih berkuasa atas alam. Alam dieksploitasi tanpa memperhatikan kelangsungannya secara berlanjut untuk waktu lama. Orientasinya adalah pada keuntungan pribadi jangka pendek yang seringkali diwarnai kepentingan pribadi atau kelompok.

Selain sebagai warisan budaya yang harus dipertahankan, kearifan lokal masyarakat sesuatu daerah juga dapat dijadikan salah satu dasar solusi menyelesaikan masalah lingkungan yang muncul sebagai dampak modernisasi industri yang melanda seluruh dunia saat ini. Masyarakat tradisional di wilayah Jawa Barat misalnya, ada yang masih mempertahankan tata cara menata lingkungan yang bersahabat dengan alam, sehingga tidak mengusik ataupun merusak stabilitas ekosistemnya.

Uraian singkat ini diharapkan dapat menambah pengetahuan, khususnya dalam pengelolaan lingkungan hidup yang dipadukan dengan nilai-nilai tradisional ramah lingkungan. Kearifan tradisional lokal yang terus dipertahankan di beberapa wilayah Nusantara Indonesia ini, tidak hanya sebagai warisan lokal yang harus dijaga tetapi nilainya bertambah sebagai solusi bagi masalah lingkungan saat ini dan agar masyarakat modern ini dan lingkungan dapat hidup berdampingan hingga ke anak cucu dan cicitnya .

Lingkungan hidup yang di waktu ini diterpa berbagai masalah yang mengglobal yang dampaknya dirasakan masyarakat di seluruh dunia. Diperlukan solusi yang mampu mencegah keadaan lingkungan tidak semakin merosot, tetapi menjadi lebih baik. Mengapa tidak berkaca ke masa lalu ketika lingkungan masih asri.

Kearifan Tradisional

Kearifan tradisional adalah seperangkat pengetahuan atau kearifan yang bersifat khas di suatu budaya, dikembangkan sekelompok komunitas lokal berdasarkan pengalaman yang terhimpun ratusan bahkan ribuan tahun serta interaksi antara manusia dengan lingkungan hidupnya dengan irama yang harmoni dan mampan. Kearifan lokal diperoleh dari adaptasi aktif dengan lingkungan, dikemas dalam bentuk gagasan, kegiatan dan peralatan yang digunakan. Kearifan lokal dikembangkan, dikawal serta diteruskan dari generasi ke generasi oleh masyarakat, biasanya memiliki arti mendalam dan berkaitan langsung dengan institusi, utamanya institusi keagamaan dan hukum adat. Kearifan tidak lain adalah himpunan hal-hal yang dialami semua anggota masyarakat dan berperan sebagai pedoman atau tuntunan untuk mengelola lingkungan, terutama dalam kegiatan eksploitasi sumberdaya alam. Dasar-dasar dan falsafah dari kearifan ini akan sangat bermanfaat untuk dijadikan dasar teknologi modern untuk menangani masalah yang muncul pada waktu ini di masyarakat.

Banyak kearifan lokal dikembangkan ratusan komunitas yang berserak di Indonesia, Masing2 komunitas menyesuaikan dan mengembangkan kearifan lokal sebagai hasil abstraksi pengalaman mengelola lingkungannya. Seringkali pengetahuan mengenai lingkungan lokal bersifat sangat terinci dan akurat. Kearifan ini berperan sebagai penuntun bagi komunitas untuk mengembangkan kehidupan sehari-hari. Seringkali pengetahuan mereka mengenai lingkungan lokal sangat terinci dan akurat. Budaya asli Indonesia memiliki falsafah yang pro-lingkungan.

Namun demikian, kearifan itu telah bergeser atau terdegradasi sebagai hasil penerapan ilmu pengetahuan dan teknologi, yang kemudian diikuti oleh meluasnya industri dan institusi sosial yang berkiblat ke negeri maju yang tidak sama lingkungan alamnya.

Kearifan lokal yang ada cenderung diabaikan oleh anggota masyarakat, karena dianggap sebagai faktor yang tidak efektif dalam proses pembangunan. Para ilmuwan, perencana dan administrator seringkali melaksanakan rencana pembangunan yang dianggapnya baik, tanpa mencoba

memahami proses-proses sosial yang bekerja di masyarakat tradisional dan kaitan dengan proses-proses di tingkat ekosistem. Perencanaan seharusnya memperkaitkan sejumlah proses yang berlangsung dalam sesuatu bentangan alam (seperangkat tipe ekosistem yang berinteraksi) dengan berbagai proses yang bekerja dalam sistem itu. Perencanaan semestinya memperhitungkan sistem nilai tradisional, dan karena itu bukan hanya dapat diterima oleh masyarakat lokal tetapi juga memastikan partisipasi mereka dalam proses pembangunan. Pembangunan yang berkelanjutan mestilah masuk kerangka ekologik dalam sistem yang bekerja.

Strategi pengembangan pertanian akan berbentuk terbaik melalui penguatan bagian agroforestri dengan menggunakan teknologi tradisional guna meningkatkan kesuburan lahan yang secara alami berlangsung melalui proses alami melalui proses suksesi alami dan pemegang peran kuncinya adalah pepohonan hutan. Teknologi pertanian modern menggunakan subsidi berupa berbagai pupuk kimia ternyata tidak begitu saja mampu secara effektif menggantikan cara tradisional di tropika basah untuk mengembalikan kesuburan tanah melalui reforestasi secara pertanian berpindah.

Beberapa contoh kearifan lokal yang dipraktekkan di masa lalu sebagai strategi konservasi lingkungan dapat dilihat pada beberapa contoh berikut.

Kearifan Tradisional Lokal Baduy

Masyarakat Baduy di Banten, memiliki rasa tanggung jawab untuk melindungi alam dari sesuatu perubahan yang akan berujung pada kerusakan lingkungan. Untuk mempertahankan kesetimbangan dan harmoni, masarakat Baduy mempertahankan gaya hidup yang sangat sederhana hingga sekarang. Orang Baduy melindungi alam lingkungannya dengan doktrin untuk hidup sederhana, melindungi dan mempreservasi alam. Salah satu contohnya adalah orang Baduy memiliki respek besar atas hutan. Mereka mempraktekkan pantangan dan larangan bagi orang yang berkeinginan memasuki hutan larangan. Hal ini yang menyebabkan hutan2 terpreservasi dengan baik hingga masa kini.

Masyarakat Baduy percaya bahwa mereka diciptakan sebagai pengisi dunia dan bertempat tinggal di bumi yang serba seimbang dan selaras. Semua gerak laku masyarakat Baduy harus berpedoman pada ***buyut*** yang telah ditentukan dalam bentuk *pikukuh karuhun*. Seseorang tidak berhak dan tidak berkuasa melanggar dan mengubah tata kehidupan yang telah ada dan sudah berlaku turun temurun.

- Dilarang masuk hutan larangan (***leuweung kolot, leuweung larangan***) untuk menebang pohon, membuka ladang atau mengambil hasil hutan lainnya.
- Dilarang menebang sembarangan jenis pohon, misalnya pohon buah2an, dan jenis-jenis tertentu
- Dilarang menggunakan teknologi kimia, misalnya menggunakan pupuk kimia, pestisida dan meracuni ikan dengan tuba
- Berladang harus sesuai dengan ketentuan2 adat dll

Dasar inilah yang melekat pada diri orang Baduy, menyatu dalam jiwa dan menjelma dalam perbuatan, tidak tergoyah oleh kemajuan zaman. Kehidupan masyarakat Baduy Dalam, tidak mudah untuk dipertemukan dengan keadaan zaman sekarang. Jikapun ada sedikit penyesuaian ada pada suku Baduy Luar.

Kearifan Tradisional Suku Dayak

Suku Dayak memiliki kearifan lokal untuk pengelolaan sumberdaya alam

1. **Mengelola api**

   Kearifan tradisional mengelola kebakaran hutan dilakukan dengan memahami penyebab kerawanan hutan pada kebakaran, penyebab munculnya api liar, sumber api rutin di lahan, teknik mencegah kebakaran, tanda musim kemarau dan adanya sanksi jipen (denda) bagi pelanggar pembakaran. Prinsip pemadaman kebakaran hutan di masyarakat adalah adanya secara bersama menghadapi musim kemarau panjang. Aktivitas pemadaman dilakukan dengan cara memadamkan api kecil dan pembakaran untuk pembukaan ladang dilakukan secara terkendali. Masyarakat Dayak umumnya hidup di sekitar hutan, menganggap api sebenarnya dapat dicegah karena dapat diketahui secara dini. Api liar umumnya berasal dari kelalaian sebagian kecil masyarakat saat membuka ladang dengan membakar. Kebakaran terjadi akibat kelalaian melakukan pembakaran di waktu kondisi cuaca sangat kering disertai angin kencang, sehingga muncul api loncat yang dapat menjadi api liar baru di sekitar hutan. Cara yang dilakukan untuk mencegah kebakaran ketika membuka lahan dengan cara membakar hutan dan agar api tidak tersebar membakar lokasi lainnya, adalah dengan titik api disebar melingkar, bukan dibakar ujungnya.

2. **Pengaturan Peruntukan dan pemanfaatan lahan (Dayak Ngaju)**

   Pukung Pahewan, adalah kawasan tanah adat Dayak Ngaju yang dikelola secara turun temurun serta diwariskan ke anak cucu sehingga kawasan itu dikembangkan atau dilestarikan menjadi hutan lindung yang dianggap sebagai tempat para leluhur serta dikeramatkan sebagai tempat orang halus (***nyaring*** dan ***jin***). Siapapun tidak boleh menjamah tanpa permisi atau izin para penghuni kawasan hutan tersebut. Kawasan hutan adat Dayak Ngaju ini juga secara khusus dijadikan tempat upacara adat.

   Sahepan, adalah kawasan tanah adat Dayak Ngaju yang dikelola dan dikembangkan menjadi hutan produksi tempat masyarakat setempat berburu. Dalam kawasan hutan ini banyak satwa buruan yang boleh diburu atau dimanfaatkan, dan demikian pula sumberdaya alamnya seperti kayu, getah, rotan dan obat-obatan tradisional dan lain-lainnya.

   Kaleka, adalah kawasan tanah adat bersejarah yang juga pernah dikelola secara kearifan lokal oleh nenek moyang pada jaman dahulu dan dijadikan tempat ***mendokoh*** (tempat pemukiman kecil), tempat berladang, dan juga peninggalan berupa makam, ***sanding*** dan tanaman keras. Karena terlalu lama ditinggal kawasan ini ditumbuhi semak belukar dan sewaktu-waktu ***kaleka*** dapat kembali dijadikan tempat berladang.

   Tajahan adalah kawasan lahan adat mencakup beberapa nama yang jauh dari ***DAS*** sungai besar. Di bagian ujung anak sungai kecil wilayah tersebut banyak terdapat ***beje*** (sejenis kolam), ***baruh/loto*** (kolam alami) yang sekelilingnya ditumbuhi pohon kayu yang besar dan tempat ikan berkembang biak. Masyarakat setempat dapat memanfaatkan kawasan tersebut di musim kemarau untuk menangkap ikan dengan menggunakan alat tradisional berupa ***tangguk, siap*** (penjaring) dan lain-lain.

Bahu adalah kawasan tanah adat Dayak Ngaju yang setiap tahunnya dikelola atau digarap serta digunakan masyarakat untuk memenuhi kebutuhan hidup (sandang pangan). Sifat kawasan tersebut lebih ke kawasan perluasan lahan pertanian padi gunung, sayur mayur dan palawija.

3. Pengaturan Peruntukan Tanah :

Pengaturan secara tradisional adat dilakukan sebagai berikut

Petak Katam adalah tanah adat Dayak Ngaju berwarna kuning muda di daerah tepi sungai, yang dapat digunakan untuk permukiman atau dapat juga dijadikan perkebunan karet, cempedak, durian, ramunia dan lain-lain.

Petak Pamatang adalah tanah adat Dayak Ngaju sejenis tanah mineral yang dapat digunakan untuk perladangan, tanaman rotan, karet, buah-buahan dan lain-lain.

Tanah Sahep adalah tempat masyarakat adat berusaha mencari nafkah untuk kebutuhan rumah tangga sehari-hari. Tanah ini terdiri atas dua jenis. Yang pertama adalah tanah gambut tipis antara 0,5–1 meter, yang masih dapat dijadikan tempat pertanian padi gunung, sayur mayur, palawija dan juga dapat dijadikan perkebunan karet, rotan dan lain-lain. Yang kedua adalah tanah gambut dalam, dengan tebal gambut 2 -16 meter, yang tidak dapat dimanfaatkan sebagai tempat perkebunan karet atau pertanian; di kawasan ini hanya dapat dikembangkan tanaman hutan untuk industri, jelutung, rotan, gemur dan jenis-jenis kayu yang cocok hidup dan dianggap bermanfaat untuk kehidupan masyarakat adat. Daerah gambut dalam ini juga sering terendam air, tetapi rendamannya tidak terlalu lama.

Tanah Luwau adalah sejenis tanah bergambut dalam, sering terendam lama dan dapat mencapai sekitar setengah tahun, baru terlihat tanahnya jika musim kemarau panjang mencapai 3 bulan-4 bulan. Di tanah ini banyak terdapat danau besar dan kecil yang dalamnya 10 - 20 meter. Di tempat ini ikan-ikan besar berkembang biak, terdapat juga banyak buaya, berbagai macam ular, kura-kura, biyuku, bidawang, kodok besar dan lain sebagainya. Tanah ini juga ditumbuhi kayu yang besar dan bagian bawahnya ditumbuhi rerumputan atau akar-akaran dan juga sering terdapat pohon gemur. Wilayah tanah *luwau* ini tidak dapat dijadikan tempat berkebun dan berladang, hanya dijaga serta di lestarikan. Kawasan menjadi tempat masyarakat adat Dayak Ngaju mencari ikan, gemur, kayu untuk bahan bangunan rumah serta obat-obatan tradisional dan sebagainya. Tanah *luwau* sangat berguna karena dapat digunakan sebagai pupuk organik.

Konsep tata kelola seperti ini telah dijalankan masyarakat adat Dayak Ngaju selama bertahun-tahun dan berhasil mempertahankan kelestarian gambut sekaligus menyumbangkan perekonomian bagi warga setempat dan daerah. Rata-rata per kepala keluarga masyarakat adat Dayak Ngaju Desa Mantangai Hulu memiliki kebun karet. Selama musim kemarau, masyarakat menutupi kebutuhan hidup dari penjualan getah karet. Namun di musim hujan, getah karet tidak disadap karena hasilnya tidak optimal, bahkan pohon karet terancam mati. Untuk memenuhi kebutuhan hidup di musim hujan, sebagian anggota masyarakat menanam padi ladang gunung. Untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari menunggu padi dipanen, masyarakat mencari rotan di hutan, mencari kulit gemur, serta menangkap ikan di sungai kecil/besar, danau, baruh/loto (kolam alami).

Cara bertahan hidup masyarakat yang bergantung kepada alam dan musim, seperti masyarakat Adat Dayak Ngaju di Desa Mantangai Hulu atau di wilayah gambut lainnya, tidak dapat dipisahkan kehidupannya dari lahan gambut dan hutan karena untuk mencapai kesejahteraan ekonomi maka masyarakat Adat Dayak Ngaju mengandalkan hasil kekayaan alam dari lahan gambut dan hutan serta kebun karet dan ladang padi (budidaya pertanian).

Agar mencapai taraf sejahtera, masyrakat adat ini perlu porsi lebih dan leluasa untuk mengakses hutan di sekitarnya. Demi memenuhi kebutuhan hidupnya, mereka memerlukan daya jelajah luas untuk mendapat rotan, gemor, ikan dan kayu. Daya jelajah atau wilayah kelola masyarakat adat Dayak Ngaju berbeda dari lahan yang dikelola sehari-hari seperti karet dan padi. Daya jelajah diartikan oleh penduduk setempat sebagai tempat berusaha bersama.

Pergantian musim adalah siklus alam yang tidak mungkin dapat diingkari. Konsekuensi pergantian musim itu mau tidak mau harus dihadapi oleh masyarakat adat Dayak Ngaju yang bermukim di wilayah gambut seperti Desa Mantangai Hulu. Yang terjadi masa kini, berbagai proyek yang mengatas-namakan kepentingan daerah, nasional bahkan internasional telah membatasi daya jelajah masyarakat. Padahal, luas daya jelajah tersebut sangat berpengaruh pada mata pencaharian masyarakat, seiring dengan masih bergantungnya kehidupan masyarakat pada musim dan kondisi hutan. Pola mata pencaharian masyarakat adat Dayak Ngaju banyak tertuju ke arah lahan gambut dan hutan, yang sangat berbeda dari pola mata pencaharian masyarakat yang bermukin ditanah mineral.

Namun berbagai pihak, termasuk para penentu kebijakan, tidak memahami kondisi tersebut, sehingga berbagai proyek pembangunan seperti PLG, Perkebunan Sawit, Hutan Konservasi, dan REDD didatangkan dari daerah lain atau bahkan dari luar negeri, tanpa memperhatikan atau berkonsultasi dengan masyarakat adat setempat yang sudah bertahun-tahun lamanya hidup di daerah itu. Proyek yang semula bertujuan mensejahterakan rakyat, kemudian menjadi proyek pemiskinan yang dilakukan secara terus menerus karena benar-benar tidak menyentuh kepada masyarakat.

Falsafah harmonisasi suku Dayak dengan Alam, dengan Tuhan Sang Maha Pencipta, dan dengan sesama manusia serta kehidupan telah terbangun dan tercermin dalam penerapan kearifan ekologi Tajahan, Kaleka, Sapan Pahewan, Pukung himba dan lain-lainnya. Itulah Kearifan Lokal masyarakat suku Dayak untuk Alam Lingkungan Hidupnya yaitu dengan mematuhi adat dan tradisi sebagai bakti bumi, dan menjaga keseimbangan ekologis yang ada.

Kearifan Tradisional Masyarakat Tatanowa, Sulawesi Selatan

Masyarakat asli di Tanatowa, Kajang, Bulukumba, Sulawessi Selatan, mempraktekkan hubungan harmoni dengan alam sebagaimana diwariskan dari para pendahulunya, berupa pesan-pesan leluhurnya yang memuat metode pengelolaan lingkungan (Baharudin, 2012). Pesan itu menyatakan bahwa jika bumi dirusak, penduduk asli juga akan rusak. Oleh karena itu, masyarakat asli melakukan sistemnya sendiri untuk pengelolaan lingkungan, terutama dalam metode eksploitasi sumberdaya alam. Boleh saja menebang pohon, tetapi harus dipersiapkan penggantinya. Pelanggaran ketentuan ini akan mendapatkan sanksi adat. Kearifan lingkungan nenekmoyang masyarakat Kajang, dimuat dalam sejumlah dongeng dan upacara adat (Baharudin, 2012).

Contoh lain dari kearifan lokal sebagai cara untuk mengkonservasi lingkungan diperlihatkan oleh suku Tobelo Dalam di Sulawesi. Manakala kelompok masyarakat ini mengalami problema ekologik hutan, mereka menerapkan solusi berdasarkan kearifan pengelolaan hutan yang diwariskan dari nenek moyangnya (Tamalene et al., 2014). Ini memperlihatkan bahwa dengan mempertimbangkan kembali penerapan kearifan2 lokal untuk mengelola lingkungan perlu dilakukan untuk mengatasi berbagai masalah lingkungan. The local wisdom can be seen from the community's view of life and knowledge of the environment.

Kearifan Tradisional Masyarakat Tradisional Bali

Contoh lain penerapan kearifan lokal adalah yang dilakukan masyarakat tradisional Bali yang menerapkan falsafah Hindu dealam pengembangan program konservasi lingkungan dan salah satunya adalah sasaran seremoni untuk mempertahankan dan mengkonservasi tetumbuhan. Hampir semua distrik di Bali memiliki konsep pembangunan yang menghasilkan kemampanan (*sustainable* dan berkelanjutan) (Kasa, 2011).
Beberapa dari sekian banyak adalah a.l. http://awig-awig.blogspot.co.id/2011/07/jenis-kearifan-lokal-yang-ada-di.html :

- **Tri Hita Karana**, suatu konsep yang ada dalam kearifan Hindu-Bali yang berintikan harmoni hubungan manusia-Tuhan, manusia-manusia, dan manusia-alam menjadi tiga penyebab kesejahteraan jasmani dan rohani. Nilai harmoni hubungan antara manusia dengan lingkungannya adalah suatu kearifan ekologi yang ada pada masyarakat dan kebudayaan Bali.
- **Subak,** yang adalah satu teknologi tradisional pemakaian air secara efisien dalam pertanian. Lewat saluran pengairan yang ada pembagian aliran dilakukan berdasarkan luas areal sawah dan masa pertumbuhan padi dan ini dilakukan dengan menggunakan alat pembagi yang terdiri atas batang pohon kelapa atau kayu tahan air lainnya. Kayu ini dibentuk sedemikian rupa dengan cekukan atau pahatan dengan kedalaman berbeda sehingga debit air yang mengalir di satu bagian berbeda dari debit air yang mengalir ke bagian lainnya. Kayu pembagi air ini dapat dipindah-pindah dan dipasang di selokan/saluran sesuai keperluan dan pengaturannya ditentukan oleh Kelihan Yeh atau petugas pengatur pembagian air.

Kearifan Tradisional Masyarakat Pesisir Kei Besar

Agmi *et al*. (2014) yang melakukan analisis mengenai penerapan kearifan lokal untuk mengelola terumbukarang di pulau Kei Besar, ternyata sangat berpengaruh pada kemampanan (sustainabilitas dan keberlanjutan) areal-areal pesisirnya. Kearifan lokal memiliki peran penting dalam penerapan pengelolaan areal pesisir (Primyastanto *et al*., 2013). Nyatalah kearifan lokal adalah solusi bagi masalah-masalah lingkungan, karena terdiri atas nilai-nilai untuk kesetimbangan dalam lingkungan dan dengan demikian mempreservasi lingkungan (Fahrianoor *et al*,, 2013). Selain daripada itu, kearifan lokal tradisional juga melindungi, mengapresiasi dan mengakui peran masyarakat lokal sebagai agen utama untuk mempertahankan dan menciptakan keanekaragaman hayati.

Kearifan Tradisional Lokal di Era Global

Beberapa contoh kearifan lokal memberikan gambaran adanya tantangan yang dihadapi berbagai kearifan tradisional yang telah tertanam di masyarakat tradisional mengenai lingkungan berdasarkan pengalaman ratusan bahkan ribuan tahun dan diturunkan dari generasi ke generasi. Arus modernisasi yang membawa pergeseran ke perilaku konsumtif dan lebih bergantung pada nilai tukar uang yang tidak dikenal di jaman nenek moyang. Berbagai cara hedonis dan pragmatis bagi kemudahan yang instan untuk mencapai kebahagiaan dan kesejahteraan sementara menyebabkan terjadinya gesekan kebijakan dib banyak tempat akibat tidak dipedulikannya kearifan tradisional masyarakat setempat (lokal) yang sudah bertahan selama berabad-abad. Ungkapan menjawab tantangan seperti ini kiranya adalah apa yang banyak kali di dikemukakan, yaitu "***think globally, but act locally***". Walaupun kita berpandangan global dengan teknologi modern, namun lakukan dengan mempertimbangkan masalah dan kondisi lokal setempat.

Kerusakan Lingkungan

Ekosistem alami memampankan dirinya dalam suatu kesetimbangan berdasarkan daur dan koncahan alami yang bukanlah proses yang linier. Dalam kegiatannya di lingkungan manusia mengusik mekanisme yang ada di alam sehingga terjadi gangguan atas kemampanan ekosistem. Kesadaran akan lingkungan hanya akan muncul jika pengetahuan rasional yang dimiliki digabungkan dengan intuisi mengenai sifat memahami bagaimana lingkungan di masa lalu dipelihara dan dipertahankan oleh masyarakat dengan kearifan lingkungan tradisional sehingga mampan dan lestari. Kearifan intuitif seperti itu adalah karakteristik dari budaya tradisional yang non-literat, yaitu yang khususnya ada di budaya tradisional sebagaimana juga yang ada pada Indian Amerika, yang kehidupan diatur di sekeliling kepedulian dan kesadaran mengenai lingkungan.

Semua kearifan tradisional berkenaan dengan lingkungan, jika diperhatikan dengan saksama pada dasarnya terbentuk dengan mempertimbangkan semacam aturan hukum alam yang berlaku dan sangat dikenal dan dipahami oleh masyarakat "primitif" jika berkegiatan di lingkungan, yaitu (1) Jangan sekali-kali melawan Alam, (2) Tunduk pada perintah Alam (kaidah2 ekologik Alam) dan (3) Akomodasikan kedua butir tersebut.

Untuk tidak melawan Alam, tentulah harus dikenali benar Alam Lingkungan itu, utamanya Alam lingkungan masyarakat itu. Perlu difahami bahwa alam lingkungan Indonesia ini adalah ekosistem yang teramat unik di dunia, hampir-hampir tidak ada duanya di muka bumi ini. Adanya 4 daerah biogeografi berdasarkan garis imajiner Wallace, Weber, dan Lijdeker, daerah geologik aktif vulkanik dan tektonik, yang iklim bermusim kering tegas dan tanpa musim kering tegas serta letak elevasi di atas muka laut yang berbeda, menyebabkan sedikitnya ada sekurangnya 120 daerah yang memiliki ciri ekosistem khas sendiri. Karena itu tidaklah mengherankan terdapat ratusan kearifan lokal di Nusantara Indonesia ini yang tidak begitu saja dapat dilakukan pengelolaan lingkungan yang seragam. Di sesuatu ekosistem berlaku kaidah yang berlaku dan tidak begitu saja dapat diabaikan dan dilanggar. Menjadi tugas yang ada di bahu generasi sekarang dan mendatang untuk mempertahankan kemampanan lingkungan karena alam sudah mengajarkan bahwa dimana ada keselarasan, keseimbangan dan harmoni dengan alam akan terjadi keberlanjutan (kemampanan).

Di sistem lingkungan yang beanekaragam seperti di Indonesia terdapat beberapa kearifan tradisional yang dihormati dan dipraktekkan oleh masyarakat lokal, yaitu a) bergantungnya manusia pada alam, memerlukan harmoni yang positif sehingga masyarakat itu menjadi bagian dari alam itu sendiri yang harus dipertahankan tetap dalam kesetimbangan. b) dipahami dan diperoleh hak2 lokal yang dimiliki komunitas secara eksklusif (sumberdaya lahan komunal) yang di Sumatera dikenal dengan hak ulayat dan lahan marga, yang mengikat semua warga untuk memelihara dan mengelolanya serta mencegah terjadinya eksploitasi oleh orang atau pihak luar.
Banyak contoh yang memperlihatkan bahwa tetap berlangsungnya sistem kepemilikan kolektif atau komunal dapat mencegah terjadinya eksploitasi lingkungan lokal secara yang berlebihan.

Penutup

Uraian singkat yang diberikan meperlihatkan pentingnya mempertahankan lingkungan hidup yang secara alami ada selalu dalam kesetimbangan ekologis, antara sesame komponennya, baik itu biotik, maupn abiotik. Masyarakat tradisional dengan pengalaman selama ratusan bahkan ribuan tahun telah memiliki kesadaran bahwa sebagai bagian dari lingkungan itu sendiri, kerusakan lingkungan juga akan dirasakan dan ditanggung oleh manusia juga sehingga jangan sekali-kali melawan alam dan tunduk pada kaidah alam (ekologis yang berlaku). Kegiatan yang dilakukan di lingkungan selalu harus mempertimbangkan kedua butir tersebut. Teknologi atau metode modern yang akan diterapkan di lingvkungan untuk memenuhi keperluan hidup manusia seharusnyalah memasukkan butir-butir falsafah yang menjadi dasar kearifan tradisional dan kearifan lokal yang terbentuk oleh pengalaman ratusan bahkan ribun tahun di sesuatu lokasi lingkungan.

Pustaka

Agmi S; Beruat P; Aziz Nur Bambang Bambariyanto. (2014) - The condition of coral reef and lokal wisdom in Kei Besar North East District (coastal resources management model based on local wisdom in the Kei Besar district of north east, Southeast Maluku Regency), Journal of environment and ecology. ISSN 2157-6092 2014, vol. 5, no. 1

Baharudin E. (2012) - Kearifan Lokal, Pengetahuan Lokal dan Degradasi Lingkungan, Universitas Esa Unggul http://www.esaunggul.ac.id viewed 14 april 2015

Fahrianoor, Windari T; Taharuddin; Mar'I R; Maryono. (2013) - The practice of local wisdom of Dayak people in forest conservation in south Kalimantan Indonesian, journal of wetlands environmental management issn 2354-5844 Vol. 1, no.1, September 2013

Kasa, I. W. (2011) - Local wisdom in relation to climate change, J. Issaas vol. 17, no. 1:22-27.

Primyastanto M; Muhammad S; Soemarno; Efani A. (2013) - Fisheries resources management by empowering the local Wisdom in madura straits, Research on humanities and social sciences. www.iiste.org Issn 2222-1719 (paper); ISSN 2222-2863 (online) Vol.3, no.6, 2013

Ramakrishnan, P.S. (1992) – Shifting agriculture and sustainable development of north-eastern India. Unesco-MAB Series. Paris: Parthenon; New Delhi: Oxford University Press.

Ramakrishnan, P.S. (1998) – Ecology and Traditional Wisdom; the Cultural Dimension of Ecology. © 1998 Indira Gandhi National Centre for the Arts, New Delhi; http://ignca.nic.in/cd_07010.htm

Tamalene, M.H, Al muhdhar, Suarsini E, Rochman F. (2014) The practice of local wisdom of Tobelo dalam tribal community in forest conservation in Halmahera, Indonesia. International Journal of Plant Research 2014, 4(4a): 1-7 doi: 10.5923/s.plant.201401.01

Membaca Hubungan Negara Dengan Agama melalui Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB)

Hipolitus Kristoforus Kewuel
Ismatul Khasanah
Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Brawijaya
hipopegan@ub.ac.id

Abstrak

Dalam sejarah peradaban umat manusia, hubungan antara negara dengan agama hampir selalu menjadi persoalan rumit.Negara melalui para penguasanya, merasa berhak mengatur segala ihwal kehidupan warga negaranya termasuk kehidupan beragama.Para pemuka dan pemeluk agama-agama beranggapan bahwa agama adalah urusan iman, wilayah privat yang tidak boleh diintervensi oleh siapa pun.Ketegangan ini di Indonesia dinetralisir oleh filosofi Pancasila dalam prinsip *Bhineka Tunggal Ika*yang implementasinya hadir dalam rupa Lembaga Kementerian Agama.Di sini, agama tidak diatur dalam tata kehidupan imaninya, tetapi lebih kepada tata kehidupan sosialnya guna menjamin kehidupan bersama yang lebih baik dan berkualitas.Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) lahir dalam konteks ini.Tulisan ini adalah cuplikanhasil penelitian etnografiyang dilakukan di wilayah Malang Raya demi mengungkap efektifitas peran FKUB dalam menjalankan misi luhurnya itu.Hasil penelitian menunjukkan bahwa; Pertama, FKUB masih bersifat formalistis dan belum selesai berkutat pada persoalan organisasi antara idealisme dan kepentingan.Kedua, FKUB dalam menangani berbagai persoalan belum berdiri pada posisi idealnya karenamayoritas pertimbangannya masih didasarkan pada perhitungan adu kekuatan antara para pihak yang bersengketa.

Kata kunci: Negara, Agama, Dialog, FKUB (Forum Kerukunan Umat Beragama)

Latar Belakang

Berbagai upaya kerukunan dilakukan oleh karena ada realitas keragaman dalam hidup bersama. Upaya-upaya itu diyakini akan maksimal hasilnya kalau ada kesadaran dasar tentang arti kehadiran 'yang lain'. Gabriel Marcel berpendapat bahwa kehadiran sesuatu bukanlah suatu kehadiran yang sendiri, melainkan kehadiran yang selalu dalam konteks "dengan yang lain".*To be a subject, to be a person is to be with* (Miceli, 1965: 33). Menurutnya, kehadiran manusia yang demikian ini mengisyaratkan bahwa manusia selalu hidup dalam dialog dan pemberian diri bersama dengan 'yang lain'.

Martin Buber melanjutkan pemikiran ini bahwa kesatuan dengan yang laindalam hidup bersama adalah kesatuan antara subjek dengan subjek dan bukannya kesatuan antara subjek dengan objek (Buber, 1958: 11). Relasi subyek-subyek merupakan suatu relasi dari pribadi ke pribadi, relasi timbal balik yang melibatkan pertemuan (*meeting*) atau perjumpaan (*encounter*) (Oldham, 1953: 27).Relasi model ini memungkinkan manusia dapat masuk ke dalam 'yang lain' dengan keseluruhan adanya sebagai pribadi yang sejati.Relasi ini tidak hanya berarti mengetahui pelbagai fakta tentang orang lain, tetapi 'mengetahui' yang lain lewat komunikasi yang mesra, lewat jalinan hubungan pribadi yang dekat dan itulah sesungguhnya dialog. Dengan demikian, dialog memiliki makna bahwa setiap orang yang masuk atau terlibat dalam hubungan itu sekaligus menerima kehadiran orang lain dan orang lain menerima kehadirannya sebagai pengada yang khusus. Pengetahuan yang diperoleh dalam hubungan semacam ini jauh lebih mendalam dan mesra

yang memungkinkan orang sampai pada suatu pengenalan yang langsung, suatu intuisi tentang keadaan orang lain sebagai suatu pertemuan yang sungguh otentik (Lanur, 2008: 242-243).

Sebaliknya, relasi subjek-objek memuat kecenderungan pemanfaatan, dominasi, dan bahkan kontrol.Konsekuensinya, manusia masuk ke 'yang lain' bukan dengan keseluruhan adanya.Manusia tampil bukan sebagai pribadi sejati melainkan semata-mata hanya sebagai individu yang penuh dengan kalkulasi untung rugi (Buber, 1958: 73). Bagi Buber, 'yang lain' bukanlah pihak ketiga atau objek, melainkan alteritasku yang dengannya 'Aku' menjadi penuh. Ini berarti hanya di dalam dan bersama 'yang lain' seseorang menjadi pribadi yang otentik (Herberg, 1956: 15).

Imanuel Levinas memandang relasi dengan 'yang lain' sebagai suatu model relasi yang unik di mana manusia dituntut untuk keluar dari diri sendiri guna memampukan dirinya menyapa 'yang lain' dengan segala keberlainannya.Bagi Levinas (1989: 124), 'yang lain' bukanlah *alter-ego* melainkan sesuatu yang sama sekali berbeda dengan diriku sebagai subjek. 'Yang lain' bukanlah bagian dari totalitas 'aku'. 'Yang lain' memiliki eksterioritasnya sendiri yang terlepas dari jangkauanku. Menurut Levinas (1989: 126), agar dapat menjumpai 'yang lain', seseorang harus keluar dari imanensinya sehingga 'yang lain' dapat membuka dimensi yang tidak berhingga bagi dirinya.Tegasnya, 'yang lain' adalah sesuatu yang bukan diriku.

Sejarah Lahir dan Ide Luhur FKUB

Ide Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) di Indonesia dicetuskan pertama kali dalam SKB Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 1 Tahun 1969 yang mengatur tentang pelaksanaan tugas aparatur pemerintahan demi menjamin ketertiban dan kelancaran pengembangan dan pelaksanaan ibadat agama oleh pemeluk-pemeluknya. Setelah berjalan sekitar 35 tahun,pada tahun 2004-2005, muncul diskusi luas di masyarakat yang mempersoalkan efektifitas pelaksanaan SKB 2 Menteri tersebut karena dua alasan. Pertama, karena dalam SKB tersebut terdapat kalimat-kalimat yang multi tafsir.Kedua, karena SKB tersebut dinilai terlalu singkat yang hanya memuat enam pasal sehingga banyak hal tidak mendapat penjelasan yang cukup memadai.

Satu hal yang dinilai tidak mendapat penjelasan yang cukup adalah perihal syarat pendirian rumah ibadat dan standart pelayanan terukur untuk merespon permohonan pendirian rumah ibadat.Persoalan pendirian rumah ibadat dinilai menjadi salah satu sebab yang dapat mengganggu hubungan antar umat beragama.Data kualitatif di lapangan menunjukkan bahwa setelah SKB Nomor 1 tahun 1969 diberlakukan, prosentase pertumbuhan jumlah rumah ibadat berkembang pesat sebagaimana yang ditunjukkan dalam tabel data keagamaan tahun 1977 dan 2004 di bawah ini. Data ini diambil dari Sambutan Menteri Agama RI pada saat Sosialisasi Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri RI, Nomor 9 Tahun 2006 / Nomor 8 Tahun 2006.Berdasarkan catatan Menteri Agama, data ini telah diverifikasi dengan Dirjen Bimas terkait di Lingkungan Kementerian Agama RI.

No	Agama	Tahun 1997	Tahun 2004	Prosentase Pertumbuhan
1	Islam	392.044	643.834	64%
2	Katolik	4.934	12.473	153%
3	Kristen	18.977	43.909	131%
4	Buddha	1.523	7.129	368%

Data perkembangan pendirian rumah ibadat 1997-2004

Data ini mau mengatakan bahwa tidak jelasnya syarat-syarat yang diatur dalam SKB Nomor 1 tahun 1969, seperti tidak jelasnya pelayanan terukur yang ditawarkan pemerintah, dan kurangnya komunikasi antara pihak-pihak yang hendak mendirikan rumah ibadat dengan umat beragama dan pemeluk-pemeluk agama lain di sekitar lokasi rumah ibadat yang hendak dibangun menjadi dasar yang memadai untuk menyempurnakan SKB No 1 Tahun 1969 itu; dalam kaitannya dengan Undang-Undang No. 32 Tahun 2004 Tentang Pemerintahan Daerah, maka masalah pengaturan pendirian rumah ibadat yang tertuang dalam SKB tersebut perlu diselaraskan agar mengacu pada Undang-Undang ini.

SKB 2 Menteri Nomor 1 tahun 1969 yang disempurnakan menjadi SKB 2 Menteri Nomor 8 dan 9 tahun 2006, mengatur tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah dan Wakil Kepala Daerah di tingkat Provinsi dan Kabupaten/Kota dalam hal *Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat.*

Kondisi Fisik dan Organisasi FKUB

Untuk merealisasikan tiga tugas besar FKUB sebagaimana yang digambarkan di atas, minimal ada beberapa pilar dasar organisasi atau kelembagaan yang harus dimiliki oleh FKUB sebagai dasar untuk bekerja secara professional dan proporsional. Pertama, harus ada gedung fisik atau kantor sebagai tempat beraktifitas atau tempat berkumpul para anggota untuk merancang aksi atau kegiatan bersama dalam organisasi. Kondisi objektif di lapangan menunjukkan bahwa kondisi fisik atau bangunan kantor FKUB tidak merepresentasikan tugas mulia yang diemban dalam organisasi ini. Berdasarkan penelusuran tim peneliti di lapangan, kondisi fisik kantor FKUB sangat memprihatinkan.

Di Kota Malang, ditemukan bahwa papan namaFKUB terpampang gagah di depan, namun kantornya tersembunyi jauh di belakang kantor pemerintah lainnya.Untuk mencapainya, pengunjung harus melewati sebuah gang kecil di samping kantor lain tersebut. Letaknya yang di belakang itu semakin lengkap memberi kesan tidak terurusnya kantor ini ketika yang ada di dalam kantor ini hanya ada seorang pegawai penunggu kantor yang juga tidak banyak mengetahui seluk beluk FKUB Kota Malang selain tahu tentang siapa saja pengurus inti, tanpa mengerti betul apa yang dikerjakan sebagai program kerja FKUB. Demi mendapatkan informasi itu, tim peneliti harus mencari satu per satu pengurus yang juga ternyata sulit ditemui. Beberapa pengurus yang bisa ditemui ternyata selalu bicara dari perspektif sendiri-sendiri tanpa tergambar dengan jelas program-program bersama FKUB Kota Malang.

Di Kabupaten Malang, ditemukan bahwa kantor FKUB hadir tanpa papan nama dan tersembunyi di dalam gedung keagamaan.Letaknya yang semacam itu jelas sangat menyulitkan

masyarakat untuk menjumpai para pengurusnya. Kalau saja ada masyarakat yang mengetahui letak kantor FKUB Kabupaten Malang tersebut, setelah masuk ke kantor itu, nasibnya hamper serupa dengan kondisi kantor FKUB Kota Malang. Hanya ada seorang penunggu kantor yang juga tidak tahu banyak tentang seluk beluk kegitan kantor itu. Tim peneliti lagi-lagi hanya mendapat rujukan untuk menghubungi para pengurus secara terpisah yang juga ternyata sangat sulit ditemui.Hingga beberapa kali janjian baru bisa bertemu. Hasilnya, kurang lebih sama; para pengurus selalu berbicara dari perspektif masing-masing tanpa secara jelas menunjukkan program bersama FKUB Kabupaten Malang.

Di Kota Batu, kantor FKUB tersembunyi di dalam istana kaca.Saat tim peneliti mencari tahu kantor FKUB Kota Batu, ada kesulitan mendapat informasi yang pasti tentang keberadaan kantor bentukan masyarakat itu. Sampai akhirnya diketahui bahwa kantor FKUB Kota Batu itu ternyata ada di dalam kompleks perkantoran bersama Pemerintah Kota Batu Among Tani. Di tengah kesibukan kerja para pegawai Pemerintah Kota Batu, kantor FKUB yang terselip di antara kantor-kantor itu, ternyata sepi tanpa penghuni. Alhasil, tim peneliti kandas mendapat informasi lebih jauh tentang personil pengurus apalagi kegiatan-kegiatannya. Dalam kesempatan lain, penelusuran di tempat ini akan dilakukan untuk mendapatkan gambaran tentang pengurus, kegiatan-kegiatan, dan upaya-upaya konkret menjaga kerukunan hidup beragama di wilayah ini.

Kondisi fisik kantor akan sangat menentukan kinerja anggota dan isi kegiatan yang dimiliki. Hasil penelitian menunjukkan bahwa berkali-kali kantor-kantor FKUB didatangai, tidak ada satu pun pengurus atau anggota yang berada di tempat. Ada yang ada petugas administrasinya, tetapi juga ada yang kosong sama sekali sehingga muncul kesan bahwa ada kantor FKUB yang tanpa penghuni. Bagi yang ada penghuni, informasi yang didapatkan sangat terbatas, hanya sekedar informasi umum tentang susunan pengurus yang juga menurut informan itu sangat sulit ditemui karena berbagai kesibukan lain. Ada kesan, tugas di FKUB hanya menjadi tugas tambahan di tengah tugas-tugas rutin para pengurus yang sudah sangat padat.

Kondisi fisik organisasi dan kantor FKUB sebagaimana yang digambarkan di atas, sedikit banyak memberi gambaran umum tentang isi kegiatan FKUB. Tergambar jelas ada ketidakseriusan dalam menjalankan forum yang sangat terhormat ini. Berdasarkan penelusuran tim peneliti di lapangan, Program kerja dibuat bukan berdasarkan kebutuhan demi mencapai sebuah idealisme kerja, tetapi lebih bergantung pada ketersediaan dana dari pemerintah. Buktinya, program kerja yang dilaksanakan adalah program kerja yang disetujui dananya oleh pemerintah kabupaten/kota.

Kedua, harus ada organisasi yang jelas wujud pengurusnya dan profesional. FKUB diidealkan sebagai forum yang dibentuk oleh masyarakat karena kebutuhan riil akan kerukunan hidup umat beragama di tataran akar rumput. Diidealkan pula bahwa Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) yang lahir dari, oleh, dan untuk masyarakat itu akan didukung sepenuhnya oleh pemerintah. Maka, lahirlah FKUB di tingkat provinsi dan kabupaten/kota sebagaimana yang ada saat ini. Keanggotaan FKUB pun diatur sedemikian rupa supaya mencakup wakil-wakil dari setiap agama yang diakui di Indonesia.Realisasinya, para pengurus FKUB diambil dari para pegawai kementerian agama ditambah beberapa pemuka agama di luar kementerian.

Pola ini menyisakan persoalan yang tidak pernah dibayangkan sebelumnya.FKUB tidak lahir dari kesadaran utuh masyarakat.Kelahiran FKUB lebih didorong oleh kesadaran pemerintah dalam tata kelola negara.Buktinya, FKUB hadir secara struktural dalam tata organisasi pemerintahan.Garis komando dan organisasi kerja FKUB sangat kental dengan pola kerja

pemerintahan dan lebih signifikan lagi, FKUB hadir sebagai salah satu tugas pokok dan fungsi kepala daerah dalam menjaga ketertiban, keamanan, dan kerukunan umat beragama di daerah.Jelas saja, dalam kenyataannya, organisasi FKUB ada tanpa banyak diketahui keberadaannya oleh masyarakat yang darinya diasumsikan forum ini berasal dari masyarakat sendiri.Beberapa informan mengungkapkan dengan jujur dan tegas bahwa kehadiran forum kerukunan umat beragama (FKUB) belum sepenuhnya diketahui dan dirasakan keberadaanya oleh masyarakat. Salah seorang informan bahkan mengungkapkan bahwa kebanyakan masyarakat masih asing dengan nama FKUB, apa lagi isi kegiatannya (Kewuel, Hipolitus, K., 2017: 35-37).

Berkaitan dengan kepengurusan FKUB, ada kesan kurang adanya transparansi antara pemerintah dengan masyarakat.Pengurus dan anggota FKUB diambil dari para pegawai kementerian agama dan pemerintah kota/kabupaten setempat dengan melibatkan para pemuka agama.Kenyataannya, para pengurus inti diambil dari para pejabat terkait sehingga koordinasinya pun hamper selalu bersifat struktural.Pola kepengurusan dan keanggotaan yang demikian ini memberi implikasi bahwa organisasi FKUB dikomandani oleh para pihak yang bukan untuk bekerja demi sebuah idealisme, tetapi lebih untuk memenuhi syarat keanggotaan lembaga FKUB.Implikasi lebih lanjut adalah bahwa para pengurus FKUB tidak hadir demi menghidupkan atau memikirkan lebih serius pengembangan kinerja forum, tetapi sekedar memenuhi standar administrasi organisasi bahwa FKUB ada dan hadir di setiap kabupaten/kota.

Mengukur Kinerja FKUB

Pekerjaan apa pun hanya bisa diukur kalau ada sesuatu yang diukur. Dalam konteks program yang terorganisir, FKUB Malang Raya sebagaimana informasi-informasi hasil penelitian yang sudah disampaikan di atas, tidak bisa menjadi patokan untuk melakukan evaluasi. Persoalannya, belum ditemukan program-program yang dibuat secara bersama beserta target capaiannya yang bisa dijadikan patokan untuk melakukan penilaian atau pengukuran.

Salah satu cara yang paling mungkin adalah mengevaluasi keikutsertaan para pelaku FKUB dalam menyelesaikan berbagai persoalan di masyarakat berkaitan dengan hidup keagamaan. Dalam konteks ini, keterlibatan para pelaku FKUB menjadi sesuatu keharusan yang bersifat insidental dan tidak terencana.Dalam kasus-kasus semacam ini diharapkan FKUB hadir dalam kerangka idealismenya, yakni menegakkan konsep kerukunan umat beragama yang tidak merugikan pihak mana pun dan tetap tekun menjalankan misi negara menjamin lestarinya keberanekaragaman.

Dalam kenyataannya, berhadapan dengan kasus-kasus kehidupan beragama, seperti konfik-konflik di sekitar masalah pendirian rumah ibadat, FKUB seringkali tidak hadir untuk menegakkan idealisme kerukunan hidup umat beragama, tetapi lebih sering dipengaruhi oleh kekuatan tekanan yang diberikan oleh para pihak yang bersengketa. Kehadiran FKUB yang seharusnya mengambil posisi jalan tengah, sering lebih memihak pada kekuatan tekanan yang diberikan oleh masyarakat dan akhirnya mengorbankan kepentingan kelompok lain yang seharusnya diperjuangkannya. Hal ini seringkali terjadi demi dalih ‘untuk menjaga keharmonisan dan kerukunan hidup beragama’.Padahal, keharmonisan dan kerukunan hidup beragama perlu juga diuji dengan hadirnya realitas keberagaman.Dengan menolak ralitas keberagaman, sesungguhnya kita tidak pernah belajar untuk menjadi dewasa dalam soal keharmonisan dan kerukunan.Hasilnya,

keharmonisan dan kerukunan yang kita bangun hanyalah keharmonisan dan kerukunan semu tanpa menyentuh realitas yang sesungguhnya.

Para pelaku kerukunan hidup umat beragama dalam gerakan FKUB hampir selalu tampil arif mendengungkan strategi penyampaian pendapat dan realisasi praktek kehidupan beragama yang santun, tidak tiba-tiba, tetapi melalui proses kehidupan bermasyarakat yang panjang dan bahkan harus menyatu dalam kehidupan masyarakat sehari-hari. Sungguh terpuji wejangan-wejangan arif ini dan sangat masuk akal. Persoalannya, bagi sebagian pihak, proses ini seringkali terbentur oleh aturan-aturan yang dipersyaratkan dalam langkah-langkah aktualisasi kehidupan beragama. Secara administratif, banyak hal tidak mungkin dipenuhi untuk mengekspresikan kehidupan beragama yang sungguh dibutuhkan oleh beberapa pihak.Aturan-aturan yang dibuat dimaksudkan untuk menjaga agar hidup bersama tetap lestari, tapi sekaligus secara tidak disengaja mematikan langkah-langkah realisasi hidup beragama beberapa pihak.Dalam posisi benturan antara aturan dengan realitas nyata seperti inilah, seharusnya FKUB hadir untuk menjadi penengah yang bijaksana memberi pencerahan demi pembelajaran bagi semua.Nyatanya, banyak kasus menggantung tanpa penyelesaian yang jelas, banyak tudingan negatif salah alamat yang yang dibiarkan hidup subur dalam masyarakat *bhineka tunggal ika* ini.

Penutup

Sebagai penutup tulisan ini, disajikan beberapa point penting sebagai gambaran hubungan negara dengan agama dalam tata kelola pemerintahan Republik Indonesia sejauh tergambar dalam pola kerja FKUB.Pertama, agama dan negara tidak menunjukan secara tegas hubungan antara keduanya.Hal ini bisa dipahami karena latar belakang hubungan keduanya dalam sejarah peradaban yang tidak pernah berdamai secara tegas.Fluktualitas ketegangan hubungan antara keduanya dapat dilihat dalam berbagai peristiwa penting sejarah peradaban, seperti kekristenan dan lain-lain.Dalam konteks tata kerja FKUB, hal ini jelas Nampak dalam penentuan pola atau bentuk organisasi. Di satu sisi, FKUB ingin independen sebagai forum yang muncul dari masyarakat agama karena kebutuhan konkret akan kerukunan dalam hidup sehari-hari. Di lain sisi, negara melalui para petugasnya tidak rela melepas pengelolaan FKUB semata-mata kepada masyarakat agama. Ambiguitas ini berdampak pada kualitas pengelolahan FKUB yang terkesan tidak professional dan berjalan ala kadarnya tanpa roh dan semangat sebagaimana yang diharapkan.

Kedua, dalam ketidakjelasan hubungan itu nampak jelas bahwa keduanya diam-diam memperlihatkan saling ketergantungan yang rapuh, namun tidak bisa dihindari. Hal ini disebabkan oleh realitas bahwa baik agama maupun negara, keduanya sama-sama berhubungan dengan manusia yang sama sebagai subjek warga negara sekaligus warga agama. Pada titik inilah, ketegangan-ketegangan antara keduanya bertemu dan berproses bersama secara tidak terhindarkan.Alhasil, dalam konteks pengelolaan organisasi FKUB, hal ini mengkristal dalam pilihan bersikap berhadapan dengan keputusan-keputusan penting penyelesaian konflik realisasi praktek hidup beragama, seperti konflik pendirian rumah ibadat, dan lain-lain.

Pustaka

Buber, Martin (1958) *I and Thou (*Ronald Gregor Smith*)*, Charles Scribner's Sons: New York.

Budiono (1983.a) *Membina Kerukunan Hidup antar Umat Beragama* (Jilid I), Kanisius: Yogyakarta.

---------(1983.b) *Membina Kerukunan Hidup antar Umat Beragama* (Jilid II), Kanisius: Yogyakarta.

---------(1983.c) *Membina Kerukunan Hidup antar Umat Beragama* (Jilid III), Kanisius: Yogyakarta.

Herberg, Will (1956) *The Writing of Martin Buber*, Meridian Books: New York.

--------- (1972) *Martin Buber: Personalist Philosopher in an Age of Depersonalisation*, By Press: West Hartford.

Kewuel, Hipolitus, K., dan Ismatul Khasana (2017) *Good Governance dan Studi Antropologi Agama Tentang Maksimalisasi PeranForum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) di Kabupaten/Kota se-Malang Raya*, LPPM Universitas Brawijaya: Malang

Lanur, Alex, "Kita tidak dapat Berbicara tentang Allah: Dia hanya dapat Ditemui Saja" dalam Sudarminta, J., dan S. P, Lili Tjahjadi, (Editor), 2008, *Dunia, Manusia, dan Tuhan: Antologi Pencerahan Filsafat dan Teologi*, Kanisius: Yogyakarta.

Levinas, Emanuel (1981) *Otherwise Than Being or Beyond Essense*, Martinus Nijhoff: Den Haag

Michel, Thomas F. (2010) *A Christian View of Islam*, Orbis Books: Maryknoll, New York.

Oldham, Joseph (1953) *Real Life is Meeting*, Conn: Greenwich.

Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor: 8 dan 9 Tahun 2006, Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI: Jakarta.

Border Trade Agreement dan Integrasi Ekonomi di Perbatasan (Kajian Perdagangan Lokal di Perbatasan Indonesia dan Malaysia di Sebatik-Nunukan Kalimantan Utara)

Endang Rudiatin
Magister Ilmu Administrasi Universitas Muhammadiyah Jakarta
endangsosrosoediro@gmail.com

Abstrak

Isu-isu sekitar etnisitas dan identitas di daerah perbatasan menjadi penting ketika pemerintah Indonesia dan Malaysia berniat melakukan revisi terhadap Border Trade Agreement melalui *Joint Trade and Investment Comittee Meeting* yang ditargetkan tahun 2017 ini selesai setelah beberapa kali mengalami penundaan. Perdagangan di perbatasan Indonesia Malaysia lekat dengan dua kesepakatan (*agreement*); yaitu BCA (Border Cross Agreement) terkait dengan pengaturan pergerakan lintas batas manusia, sedangkan BTA (Border Trader Agreement) ada hubungannya dengan pengaturan pergerakkan barang yang bersifat lintas batas antar Negara. Daerah perbatasan adalah tempat pertemuan berbagai kelompok etnis yang seringkali merupakan etnik yang sama dengan budaya yang sama, tetapi memiliki warga negara yang berbeda. Di era sekarang politik telah membuat makin jelas batas antara negara. Kehidupan di perbatasan digambarkan sebagai sebuah dunia dengan dua belahan yang satu sama lain memiliki kesamaan etnik, budaya dan terjalin dalam suatu jalinan kekerabatan. Dalam banyak kasus perbatasan, orang lokal di daerah perbatasan selalu menghadapi pendatang baru dan bersaing dengan mereka dalam banyak aspek, termasuk aspek politik dan ekonomi.Akhirnya, identitas akan diperkuat guna keberlangsungan suatu jaringan ekonomi. Identitas yang dimunculkan apakah atas dasar kesamaan, etnik, asal daerah atau kekerabatan, menjadi sarana melanggengkan jaringan perdagangan lokal secara turun temurun. Mampukah pembaharuan BTA mengakomodir bentuk perdagangan lokal perbatasan agar bukan hanya menjadi keuntungan bagi negara tetangga, melainkan juga menyeimbangkan arus perdagangan kedua belah pihak, bermakna peningkatan kesejahteraan bagi orang-orang perbatasan Indonesia.

Kata kunci: perdagangan, kesepakatan, batas, etnis

Latar Belakang

Bagi NKRI yang merupakan negara kepulauan, perdagangan antar pulau selalu penting dalam setiap aktifitas ekonomi negara, sebab perdagangan tersebut tak jarang banyak berlangsung antar pulau di negara lain. Di masa lalu perdaganagn ini merupakan perdagangan bebas bagi pemenuhan kebutuhan masyarakatnya. Seiring dengan peningkatan jumlah penduduk meningkat pula kegiatan perdagangan dan negara mulai membuat batas antar negara untuk menjaga keamanan dan kedaulatan. Perdagangan yang secara geografis lebih mudah ke arah negara tetangga daripada ke pusat pemerintahan yang berjarak lebih jauh, mulai terkena peraturan perbatasan negara. Indonesia terutama dalam hubungan perdagangan untuk menciptakan kawasan pertumbuhan ekonomi yang dinamisbanyak membuat perjanjian perbatasan dengan negara tetangga seperti Malaysia, Singapura, Brunei dan Philipina; BIMP - EAGA (Brunei, Indonesia, Malaysia and Philippines - East ASEAN Growth Area)..Dilingkungan ASEAN sendiri, bentuk perdagangan bebas kawasan berupa ASEAN Free Trade Area (AFTA) dan antara ASEAN dengan China sudah melahirkan ASEAN - China Free Trade Area (ACFTA) yang mulai berlaku efektif tahun 2010.

Saat ini yang menjadi penting untuk dikaji adalah perubahan BTA pada kawasan perbatasan laut - dalam konteks perdagangan lintas batas antara Nunukan - Tawau sebagai kasus yang cukup menarik.BTA tahun 1970 mengatur beberapa hal prinsip; yaitu (1) pengertian perdagangan lintas batas, (2) pelaku lintas batas serta (3) jenis dan nilai barang/produk.Pelaku lintas batas adalah orang (penduduk) yang berdiam (bertempat tinggal) didalam kawasan perbatasan kedua negara, dan memiliki paspor yang dikeluarkan masing-masing negara maupun pas lintas batas yang dikeluarkan berdasarkan ketentuan BCA, yang terakhir adalah BCA Tahun 2006, sedangkan saat disepakatinya BTA Tahun 1970 rujukannya adalah BCA Tahun 1967. Perdagangan lintas batas dapat berbentuk perdagangan lintas batas darat, yaitu perdagangan yang dilakukan melalui daratan antar kawasan perbatasan darat kedua negara; dan perdagangan lintas batas laut, yang diartikan sebagai perdagangan yang dilakukan melalui kawasan perbatasan laut dari kedua negara.

Khususnya terkait BTA tahun 1970 telah diatur beberapa hal prinsip; diantaranya pengertian perdagangan lintas batas, pelaku lintas batas serta jenis dan nilai barang/produk. Perdagangan lintas batas ini sendiri dapat berupa perdagangan lintas batas darat, yaitu perdagangan yang dilakukan melalui daratan antar kawasan perbatasan darat kedua negara; Dan perdagangan lintas batas laut, yang diartikan sebagai perdagangan yang dilakukan melalui kawasan perbatasan laut dari kedua negara. Adapun pelaku lintas batas adalah orang (penduduk) yang berdiam (bertempat tinggal) didalam kawasan perbatasan kedua negara, dan memiliki paspor yang dikeluarkan masing-masing negara maupun pas lintas batas yang dikeluarkan berdasarkan ketentuan BCA, yang terakhir adalah BCA Tahun 2006, sedangkan saat disepakatinya BTA Tahun 1970 rujukannya adalah BCA Tahun 1967.

BTA ditandatangani di Jakarta pada tanggal 24 Agustus 1970 (tanpa perlu diratifikasi kedua belah pihak). Kedua, pada tanggal 16 Oktober 1973 di Jakarta ditetapkan Agreement on Travel Facilities for Sea Border Trade between the Government Republic of Indonesia and Malaysia (Perjanjian mengenai Fasilitas Perjalanan untuk Perdagangan Lintas Batas antara Republik Indonesia dan Malaysia); kemudian diratifikasi berdasarkan Keputusan Presiden Nomor 34 Tahun 1974 tanggal 6 Juli 1974; Lembaran Negara Nomor 36.

Kesepakatan BTA dari sejak tahun 1970 belum berhasil meningkatkan kesejahteraan masyarakat perbatasan seperti Sebatik. Justru kondisi ketimpangan semakin lebar dalam kesejahteraan dengan negara tetangga. Kesulitan untuk mendapatkankebutuhan pokok produk nasional terkendalaoleh biaya tinggi karena hambatan infrastrukturdan kendala lainnya sehingga barang dari negaratetangga harganya lebih murah jika dibandingkandengan baranglokal. Terlebih lagi kebutuhan bahan pokok seperti gula dan lainnya.Produk-produk Malaysia mudah dijumpai dan diminati karena biasanyadijual lebih murah dan kualitasnya juga bagus dari produksi lokal.

Dapatkah BTA yang sedang diperbaharui pemerintah Indonesia-Malaysia menjanjikan peningkatan kesejahteraan bagi orang-orang perbatasan Indonesia, setidaknya ketimpangan perdagangan yang lebih menguntungkan negara tetangga bisa dikejar agar lebih seimbang.

Integrasi Ekonomi Sebatik-Tawau

Proses transaksi dalam masyarakat pelintas batas Sebatik menggambarkan bentuk perilaku ekonomi yang bersifat eksklusif dan unik. Perdagangan dari Sebatik ke Tawau dan sebaliknya sulit untuk memisahkan antara perdagangan legal atau ilegal. Keduanya memegang peranan penting dalam ekonomi perbatasan.Negara kurang ikut andil dalam kegiatan-kegiatan ekonomi dan

pengelolaan sumber daya daerah, tetapi keputusan dan peraturan-peraturan nasional harus dituangkan ke dalam perda-perda sebagai petunjuk pelaksanaan di lapangan, disesuaikan dengan kondisi daerah setempat. Seringkali para pejabat pusat meninjau ke Aji Kuning, tanpa ada tindak lanjut. Pasar-pasar di Sebatik (Aji Kuning, Sei Pancang, Sei Nyamuk dan Bambangan) diilustrasikan dengan bertransaksi "tanpa dosa" karena menjual komoditas "kebutuhan utama" seperti sembako, gas dan BBM, di tempat orang-orang yang membutuhkan tetapi barang tidak ada. Atau bertransaksi yang serius seperti penjualan hasil kebun; pisang, durian, palawija dan sejenisnya, untuk kebutuhan subsisten dan profitisasi skala kecil (lih. Rudiatin, 2012). Di Sebatik semua jenis perdagangan mulai dari legal hingga illegal sama pentingnya, yang dalam kacamata negara menyebabkan pendapatan pajak negara hilang setiap tahunnya. Termasuk perdagangan produk yang dilarang; seperti tenaga kerja, wanita, komoditas yang dilindungi (kayu), transaksi ini dalam kacamata negara disebut sebagai penyelundupan.

Jual-beli di pasar bebas ilegal Sebatik dibagi atas dua yaitu menjual belikan barang-barang konsumsi yang langka atau jual beli barang-barang produksi yang di pasaran harganya mahal, biasanya hasil produksi sebagai ekonomi subsistensi yang mengeluarkan biaya cukup tinggi, yaitu sembako, gas dan BBM. Perdagangan ilegal sembako mengarah kepada kelangkaan dan harga-harga barang yang tinggi serta ketersediaan yang jarang sebagai alasan pembenaran. Gula, terigu dan minyak goreng merupakan barang kebutuhan primer yang disubsidi oleh pemerintah Malaysia dan banyak dijual ke Indonesia. Pertamina sebagai satu-satunya perusahaan negara yang men supply gas dan BBM saja tidak mampu secara rutin mendrop gas dan BBM ke Sebatik.

Donnan dan Wilson (1999, 103), memandang penyelundupan tidak lagi hanya tindakan ekonomi pribadi semata, namun telah menjadi semacam "kegiatan separatis yang membahayakan integritas bangsa". Terutama kegiatan mereka di perbatasan yang melawan pemerintah pusat. Pada pasar-pasar di Sebatik, saya tidak melihat kegiatan subversif, melainkan hanya tindakan ekonomi subsistensi. Kalaupun kegiatan subsistensi masuk dalam perdagangan, hanyalah bagian dari kiat-kiat atau strategi dalam mata pencaharian mereka, tidak terhubung dengan aktivitas separatis. Mereka terus-menerus harus bernegosiasi terhadap peraturan pemerintah pusat maupun lokal. Para pelintas batas menunjukkan bahwa kegiatan sehari-harinya tidak seperti blackmarket skala besar, cara sederhana mereka menyelundupkan barang-barang ilegal dari dan ke negara lain tidaklah membahayakan pemerintah pusat dalam arti separatis. Mungkin lebih pada kerugian negara dari sektor pajak, dan keberadaan identitas bangsa, pengambilan sumber daya secara ilegal bahkan pencaplokan wilayah perbatasan oleh negara tetangga. Dalam kasus perdagangan ilegal di perbatasan, pemerintah lokal memberlakukan kebijakan yang longgar, dikarenakan tuntutan pembangunan pada pemerintah lokal memerlukan investasi modal besar, sementara pemerintah pusat tidak banyak memberikan bantuan.

Ekonomi yang terintegrasi di perbatasan mengakibatkan supply komoditas di luar Sebatik dan seluruh Kalimantan Timur bagian Utara mengalir ke Tawau. Sebaliknya supply sembako dari Tawau mengalir hingga luar Sebataik, yaitu Kalimantan Timur bagian Utara. Para pedagang dari Tawau berbondong-bondong datang ke Sebatik untuk mendapatkan hasil bumi dan Sebatik menjadi lumbung perdagangan bagi pedagang Tawau. Malaysia menjadi negara produsen terbesar di dunia dengan kayu dan kakao. Demikian halnya dengan hasil perikanan di perairan Sebatik dan Nunukan menjadi komoditas perdagangan dengan permintaan tinggi dari Tawau. Hingga saat kini perdagangan masih tetap berlangsung dan barang yang diperdagangkan bukan lagi sebatas hasil

bumi, melainkan juga sembako dan komoditas sekunder seperti pakaian, barang elektronik, barang rumah tangga dan alat-alat pertanian dan perikanan.

Pembangunan pengolah kakao dan kemudian kilang minyak di Tawau mengakibatkan kebutuhan terhadap bahan baku tinggi di Tawau, dan para pedagang Sebatik semakin bernafsu untuk menggenjot hasil buminya untuk dijual. Selanjutnya mereka mencari hingga di luar Sebatik. Inilah awal mula hasil bumi Sebatik dan sekitarnya mengalir deras ke Tawau Malaysia. Mulai banyak penyelundupan bahkan pemerintah daerah setempat sulit untuk menangani. Kesulitan menangani penyelundupan pelintas batas, juga disebabkan ketidakmampuan pemerintah daerah memenuhi kebutuhan masyarakat, sedangkan tuntutan pembangunan infrastruktur sebagai syarat untuk membangun daerah tidak dapat diberikan oleh pemerintah pusat .

Masyarakat di Sebatik dan Nunukan secara umum memfleksibelkan semua peraturan yang bersifat nasional, regional maupun lokal sesuai dengan kesepakatan tidak tertulis. Perilaku pelintas batas memfleksibelkan peraturan-peraturan melintas batas, baik dari pemerintah Indonesia maupun dari pemerintah Malaysia, merupakan pilihan rasional sebagai bentuk resistensi terhadap peraturan yang mengancam stabilitas kelancaran perdagangan melintas batas. Pelintas batas Sebatik bekerjasama dengan para cukong dari Tawau mensiasati aturan-aturan regional dan nasional. Mereka juga seringkali mendapat kemudahan dari pemerintah lokal, yang “pura-pura” tidak tahu kegiatan illegal yang dilakukan masyarakat pelintas batas. Bisa dibayangkan bila setiap hari terjadi pelanggaran, barang-barang sitaan lebih banyak dimusnahkan dan menjadi tidak berguna. Di sisi lain pemerintah lokal membutuhkan kestabilan lokal dan menjaga perbatasan sebagai ‘tanah air’ sebagai asset kehidupan. Pemerintah lokal juga menyadari kurangnya perhatian dan subsidi dari pemerintah regional dan nasional untuk APBD, sementar mereka dituntut untuk membawa sebagian asset daerah utnuk disetor ke pusat. Pilihan pemerintah lokal bekerjasama dengan pelintas batas dalam perdagangan lintas batas, merupakan pilihan terbaik untuk mengarah pada perdagangan transnasional yang lebih menguntungkan bagi perdagangan lokal di perbatasan. Ilegal sudah mendapat kedudukan yang setara dengan illegal bagi perdagangan melintas batas.

Solidaritas Etnik dalam Kegiatan Ekonomi (dan Politik)

Solidaritas etnik dalam kegiatan Ekonomi dapat kita temui pada pembentukan jaringan-jaringan perdagangan berbagai komoditas dan usaha. Usaha pertokoan di Sebatik yang diawali oleh 2 pengusaha Bugis. Etnik Bugis menguasai perdagangan di Sebatik dan Nunukan, mereka sebagai pemasoknya menggeliatkan perdagangan di Sebatik. Toko toko menjamur di depan pasar Kamis dan pasar Minggu, juga ada kios-kios di jalan menuju ke dermaga Aji Kuning, Sei Pancang dan Sei Nyamuk, tetapi sejak TKI ke Malaysia tidak lagi melalui dermaga-dermaga tersebut, kios-kios itu agak sepi. Kios yang tetap bertahan adalah kios sembako. Kebutuhan Sembako yang tinggi tidak saja di Sebatik, bahkan sampai Nunukan dan kecamatan-kecamatan seperti Lumbis, Sembakung dan Sebuku. Apalagi kec. Lumbis dan Sembakung kerap dilanda banjir sehingga pertanian sering tidak menghasilkan.Selain ia harus mengambil langkah-langkah cepat menangani ini sebagai pejabat daerah, ia juga melihat potensi investasi yang menjanjikan. Sebagai seorang yang berangkat dari pedagang dan masih tetap berdagang walau sudah jadi pejabat, Ia mengambil perdagangan sembako masuk dari Tawau ke Sebatik, untuk kemudian di supply ke seluruh pelosok desa di Nunukan. Dampaknya, warga Aji Kuning dan Sebatik pun termotivasi untuk mengembangkan usaha toko dan kios. Ekonomi yang terintegrasi di perbatasan mengakibatkan supply komoditas di luar

Sebatik dan seluruh Kalimantan Timur bagian Utara mengalir ke Tawau. Sebaliknya supply sembako dari Tawau mengalir hingga luar Sebataik, yaitu Kalimantan Timur bagian Utara

Tidak hanya etnik Bugis yang memanfaatkan kekerabatan dan etnisitas, demikian pula dengan Tidung, atau Jawa ketika melintas batas, termasuk untuk urusan lain yang bukan perdagangan. Di Tawau-Malaysia, kesamaan etnik memberikan perlindungan dan keuntungan untuk mempermudah segala urusan, termasuk mendapatkan pas lintas batas dan bahkan Identitas kewarganegaraan. Memiliki IC (identity card) di Malaysia, memudahkan mereka dalam mobilitas perdagangn, bahkan dalam mendapatkan pelayanan kesehatan, pendidikan serta kepemilikan tanah dan bangunan. Kesehatan dan pendidikan diberikan secara gratis, sedangkan kepemilikan tanah dan rumah, memudahkan mereka untuk menjalankan kegiatan bisnis lintas batas mereka.

Mendapatkan IC pada umumnya setelah tinggal beberapa tahun di Malaysia, pada umumnya disebabkan bekerja atau bersekolah. Sebagai contoh, Erni semasa kecilnya hingga kuliah dilaluinya di Keke Kinibalu. Sekolahnya gratis dan setelah lulus SD ia pergi ke Keke untuk melanjutkan SMP nya hingga mendapat bea siswa (uang tunjangan sekolah) ke sekolah tinggi keguruan. Sekarang Erni tidak ingin kembali ke Keke, padahal ijazah pendidikan guru nya tidak dapat dipergunakan di Nunukan maupun Sebatik. Ia harus mengurusnya ke Samarinda dan ke Jakarta. Erni masih memiliki IC dari pemerintah Malaysia, sedangkan KTP Nunukan dia peroleh karena menikah dengan suaminya yang ber KTP Nunukan. Berbeda dengan Asmar ia bersekolah sejak usia 7 tahun di Sandakan hingga SMA. Sekolah di sana bayar tetapi murah hanya 80 ribu setahun, karena orangtuanya TKI di kelapa sawit". Erni dan Asmar dua dari ribuan warga Nunukan dan Sebatik yang berkewarganegaraan ganda, Indonesia dan Malaysia.

Persoalan IC menjadi penting bagi pelintas batas, dengan memegang IC mereka bisa mendapat pendidikan dan juga pelayanan kesehatan dengan subsidi pemerintah Malaysia. Memiliki IC juga memungkinkan mendapat kesempatan mencicil rumah di Tawau dan sekitarnya.Mereka juga bisa mendapat barang-barang dagangan dengan jumlah besar tanpa cukai, seperti Hj Delok yang setiap hari berbelanja ke Tawau untuk mengisi kiosnya di pasar Aji Kuning. IC dapat dipergunakan tidak hanya untuk sembako dan BBM, demikian juga dengan barang-barang lain yang disubsidi pemerintah Malaysia.

Setiap kali akan ada pemilihan umum di Malaysia, oknum Malaysia mulai menarik masyarakat Sebatik agar menetap di Malaysia. Mereka diberikan fasilitas warga negara berupa IC (Identity Card). Setelah Pemilu, kemudian menang, masyarakat ini diabaikan, kemudian identitasnya dianggap palsu. Apabila politikus yang menarik masyarakat ini kalah, penduduk Sebatik yang pindah ke Malaysia ini identitasnya dianggap palsu setelah itu ditangkapi. Informasi ini haji Herman dapat dari pejabat di Malaysia. Pernah suatu kali, Pejabat negara Malaysia tertentu dengan serta merta mendapat dukungan dari masyarakat Bugis di Malaysia, karena memiliki garis keturunan 'Ugi". Sebagai kompensasi politisnya pejabat tersebut mengizinkan masyarakat keturunan Bugis untuk membentuk organisasi, seperti persatuan Bugis, terdiri dari Bugis Sebatik Malaysia dan Indonesia. Dalam konflik di Ambalat dan peristiwa *sweeping* polisi Malaysia di Karang Ungaran, Malaysia mengalah dan mundur. Kalaupun ada kapal perang Indonesia disana, mereka tidak bereaksi. Bila sepanjang perbatasan gejolak diredam, sama artinya apabila ada keterkaitan dengan darah Bugis, masalah dianggap selesai. Demikian halnya ketika terjadi pemilukada, orang-orang Bugis dari Malaysia dan Bugis Indonesia juga yang memiliki IC turut

membantu terutama dalam hal finansial. Mereka para pengusaha dan pelaku perdagangan melintas batas .

Transformasi dan Proses-proses Budaya

Dalam interaksi yang intens di perbatasan Sebatik-Sabah terseseorang dapat melihat proses penting dari transkulturasi (lih.Martinez:1994). Proses-proses budaya yang tak terelakkan dan tidak harus secara otomatis dipahami sebagai hilangnya identitas nasional. Sebaliknya, karena proses yang terjadi Sebatik melibatkan hubungan antara tetangga di seberang perbatasan, mereka mencoba memahami dimensi internasional, ketika mereka berada di alam lokal. Perbatasan adalah ruang yang berisi pertemuan antara dua kelompok yang disatukan dalam kondisi "kemajuan dan ketergantungan"; transnasionalisasi proses produksi dan pemanfaatan kemudahan secara intensif, kebutuhan tenaga kerja dan pasar tenaga kerja serta tuntutan pengakuan 'hak-hak dan identitas asal. Di dalam ruang tersebut terdapat juga fusi budaya, konflik, dan resistensi. Dalam ruang ketidaksetaraan, masyarakat menjadi kurang nasionalis dan sumber identitas budaya menjadi transparan. Seperti yang dikatakan Stuart Hall bahwa identitas merupakan sebuah produk sosial dan Iayaknya sebuah produk maka identitas dapat dibentuk sesuai dengan dinamika sosial yang terjadi.

Orang Sebatik membangun identitas budaya dengan berbagai ekspresi yang mengasosiasikan mereka dengan beberapa kelompok dan membedakan mereka dari kelompok lain. Identitas kolektif di perbatasan dihubungkan oleh ikatan etnik dan dikonstruksi mengikuti batas internasional (lih. Vincent 1974; Cohen 1978). Mereka membangun identitas mereka dalam interaksi sehari-hari dengan masyarakat Sabah, dalam menggunakan karakteristik dari istilah "mereka" dan "kita", dan dalam budaya mereka juga terdapat sumber daya resistensi. Identitas budaya di perbatasan sering memperkuat tindakan kolektif terkait erat kepentingan yang sama. Atau dapat dikatakan identitas dapat menentukan tercapainya kepentingan.

Namun, dimensi historis dari identitas juga menunjukkan bahwa identitas sering berubah dan dapat diperoleh yang tergantung pada konteks dan situasi. isu-isu sekitar etnisitas dan identitas di daerah perbatasan sangat penting karena pertama, daerah perbatasan adalah tempat untuk pertemuan kelompok etnis berbeda yang pada gilirannya orang tidak bisa menghindari tetapi untuk berhubungan dengan kelompok lain selain dari mereka sendiri. Kedua, orang-orang lokal yang dapat berbagi budaya yang sama kepada orang-orang dari negara tetangga mereka karena di era sekarang politik telah membuat jelas batas antara negara. Akhirnya, identitas akan diperkuat bila ada bermanfaat. Dalam kaitannya dengan ini, orang lokal di daerah perbatasan selalu menghadapi pendatang baru dan bersaing dengan mereka dalam banyak aspek, termasuk aspek politik dan ekonomi.

Menjadi orang "Indonesia" penting bagi pelintas batas Sebatik, secara geografis mereka memiliki otonomi sendiri daripada harus menjadi "Malaysia", terutama bagi mereka yang memiliki perdagangan lintas batas dalam skala besar. Pengaruh, wewenang dan kekuasaan mereka miliki dan menjadi patron bagi pelintas batas yang berdagang dalam skala kecil. Mereka mengembangkan jaringan hubungan patronase (lih. R. L. Wadley and M. Eilenberg: 2006). Jaringan ini menjadi sumber manfaat bagi anggota-anggota jaringan untuk tetap dapat melintas batas. Dalam situasi tersebut, orang-orang di perbatasan menikmati kebebasan dari intervensi pemerintah, yang memungkinkan terhindar dari hubungan ambigunya dengan negara. Para pengusaha menjadi

patron yang menjaga perimbangan perdagangan skala besar dengan skala kecil, mereka sering tidak dapat memenuhi aturan-aturan dan hukum nasional dan regional. Hukum dan aturan nasional dan regional dapat berjalan dengan baik, kecuali yang berkenaan dengan perdagangan melintas batas.

Pandangan Nordholt dkk (2007) tentang etnisitas di Indonesia sama seperti nasionalisme, wacana yang berlandaskan etnisitas membuat orang membayangkan ikatan yang penuh kesetiaan sehingga menyerupai ikatan kekeluargaan yang penuh emosi, dengan begitu orang diyakinkan untuk mempertaruhkan jiwanya dan membersihkan daerah mereka dari musuh-musuh yang jahat. Di dalam alam interaksi transkultural dan transnasional, masih tertanam alam lokal yang memberi pemahaman bahwa, kegiatan illegal pelintas batas merupakan resistensi terhadap arogansi nasionalisme negara tetangga. Inilah politik ambigu para pelintas batas Sebatik (lih. Asiwaju, 1983).

Lebih Indonesia daripada Malysia dalam posisi ambigu sesungguhnya menjadi ciri masyarakat perbatasan. Demikian pernyataan seorang tokoh Sebatik dan Nunukan, HH memastikan, Sebatik memiliki kekayaan alam yang cukup besar. Di sektor perikanan, tidak perlu diragukan potensi yang ada, karenanya nelayan yang datang tak hanya dari Nunukan saja, daerah-daerah lain di Kalimantan Utara juga berminat. Karena tingginya potensi perikanan, tidak sedikit pula nelayan Malaysia ikut menikmati kekayaan alam pulau Sebatik ini. Begitu pula di sektor perkebunan dan pertanian, ada kelapa sawit, kakao, singkong, pisang, sawah dan sebagainya.“Sayangnya, negara kita ini belum siap. Belum siap dalam arti mampu mengakomodir hasil SDA yang dikelola masyarakat. Kenyataanya, hampir semua hasil produksi dijual ke Malaysia,”. Ia yakin jika pembentukan daerah otonom baru terwujud, maka Sebatik akan menjadi kota yang maju. Untuk itu para pemimpin (patron-pen) harus berkomitmen serta dukungan dari masyarakat Sebatik untuk memajukan daerah. “Sebatik harus bisa bersaing dengan Malaysia, meningkatkan pembangunan, dan mensejahterakan masyarakatnya. Sebatik merupakan serambi Indonesia di Utara Kaltim,” . Itu kata-kataHH yang selalu membakar patron-patron (semuanya beretnik Bugis) di Sebatik untuk menggerakkan seluruh jaringannya, dengan alasan di Sebatik nantinya akan dijadikan sebagai kawasan Free Trade Zone (FTZ)-perdagangan bebas.“Jika FTZ ditetapkan, maka kemajuan pembangunan, ekonomi masyarakat pun semakin lebih baik. Semua akan berbelanja di Sebatik, barang apa saja akan masuk”.

Border Trade Agreement (BTA) dalam Pandangan Pelintas Batas

Dinamika perkembangan hubungan Indonesia - Malaysia, pada prinsipnya tidak terdapat indikasi yang menyebabkan perubahan BCA, kecuali pada posisi Indonesia; Perubahan dimaksud hanya sekedar perubahan PLB dan cakupan area-nya - sebagai implikasi adanya pemekaran Kecamatan di kawasan perbatasan yang didefinisikan menurut Undang-Undang Nomor 43 Tahun 2008 tentang Wilayah Negara.Demikian pula mengenai BTA Tahun 1970, indikasi perubahannya yang paling prinsip hanya berkisar pada penentuan nilai perdagangan (*threshold value for border trade*) dan penggunaan nilai mata uang (lihat Diddy Rusdiansyah, 2013); serta apakah perdagangan di kawasan perbatasan laut - dan juga pulau kecil terluar, yang memiliki pebatasan laut dengan Negara lain (selain Malaysia); masih relevan menggunakan aturan BTA, karena pihak Malaysia sendiri - dalam hubungan perdagangan lintas batas dengan Indonesia, khususnya dengan

Kalimantan Timur bagian utara (disekitar Nunukan), dan dengan Philipina bagian selatan; menggunakan "barter trade".

Ketika Tawau semakin berkembang menjadi kota dan sementara Sebatik dan Nunukan mengalami pertumbuhan yang lambat. Perimbangan ekonomipun menjadi tidak seimbang, semua produk kebutuhan masyarakat dengan berbagai jenis dan variasi dapat ditemukan di Tawau. Masyarakat Sebatik dan sekitarnya berbondong-bondong melintas batas ke Tawau dan mengeluarkan uang untuk membeli produk dari Tawau. Di sisi lain, pedagang dari Tawau menggunakan kondisi ini sebagai alat bargaining terhadap pembelian hasil bumi Sebatik dan Nunukan, dengan demikian posisi tawar masyarakat Sebatik terhadap hasil buminya menjadi rendah. Kebutuhan barang dan jasa yang sangat mudah diperoleh di Tawau, akhirnya menjadi alat barter bagi hasil bumi masyarakat Sebatik. Selain itu untuk mendapatkan kebutuhan dari Tawau membutuhkan uang ringgit yang hanya dapat diperoleh dari para pedagang Tawau. Bentuk perdagangan ini (*barter trade*) merupakan kesepakatan BIMP-EAGA, tidak tunduk pada aturan BTA; Mengingat kesepakatan BIMP-EAGA mengakomodir bentuk perdagangan tradisional yang telah lama dilakukan disekitar kawasan Kalimantan Timur(lihat Ramli Dollah et al, 2007)..

Saat ini, pemerintah hanya memperbolehkan perdagangan delapan kebutuhan pokok dengan nilai transaksi maksimal 600 ringgit Malaysia (RM) per bulan. Terkait nilai transaksi maksimal tersebut memang terkait langsung dengan BTA tahun 1970 telah diatur beberapa hal prinsip; diantaranya pengertian perdagangan lintas batas, pelaku lintas batas serta jenis dan nilai barang/produk.Perdagangan lintas batas ini sendiri dapat berupa perdagangan lintas batas darat, dan perdagangan lintas batas laut, yang diartikan sebagai perdagangan yang dilakukan melalui kawasan perbatasan laut dari kedua negara. Adapun pelaku lintas batas adalah orang (penduduk) yang berdiam (bertempat tinggal) didalam kawasan perbatasan kedua negara, dan memiliki paspor yang dikeluarkan masing-masing negara maupun pas lintas batas yang dikeluarkan berdasarkan ketentuan BCA, yang terakhir adalah BCA Tahun 2006, sedangkan saat disepakatinya BTA Tahun 1970 rujukannya adalah BCA Tahun 1967.

Sementara jenis barang/produk yang diperdagangkan, dari pihak Indonesia mencakup hasil pertanian maupun lainnya, tidak termasuk minyak, mineral dan bijih tambang. Sedangkan dari pihak Malaysia mencakup barang kebutuhan hidup sehari-hari (pokok) serta peralatan/perlengkapan untuk keperluan industri skala terbatas (sederhana). Sedangkan melalui kawasan perbatasan laut atau pesisir transportasi yang digunakan kapal terdaftar pada pemerintah lokal masing-masing pihak, dengan ukuran tonase kapal 20 m3 (gross).

Banyak cara yang dilakukan masyarakat pasar untuk melakukan kegiatan perdagangan di perbatasan. Hal ini disebabkan banyak peluang yang dapat ditangkap oleh mereka yang memiliki kepekaan seorang pedagang. Keadaan geografis dan topografi serta sebagai sebuah pulau, banyak kendala yang ditemukan untuk bisa membangun daerah perbatasan. Wilayah perbatasan Sebatik dan Nunukan dikenal unik karena terdiri dari dua pulau Sebatik dan Nunukan serta terdiri dari daratan yang berbatasan langsung dengan Sabah dan Serawak. Kondisi geografis yang berbukit terjal dan memiliki banyak kanal-kanal sungai serta selat dan laut, menyebabkan pembangunan transportasi menjadi tidak mudah. Akibatnya secara ekonomi, masyarakat sering mengalami kelangkaan barang disebabkan ketersediaan yang tidak mencukupi. Seperti halnya sebuah daerah yang terisolasi, yang dalam teori pasar (lih. Plattner:1989) jangkauan terhadap pasar yang menyediakan semua kebutuhan dengan banyak variasi menjadikan daerah tersebut sebuah daerah

yang berkembang. Pasar yang menyediakan segala kebutuhan masyarakat terletak di kota. Sebaliknya daerah-daerah di luar Sebatik secara keseluruhan, memiliki jarak yang sangat jauh dari pusat kota. Akses transportasi darat kurang memadai untuk perdagangan dan hanya dapat dilakukan melalui selat dan laut. Kota yang dimaksud adalah antara Tarakan dan Tawau. Sebatik khususnya Aji Kuning akhirnya menjadi daerah yang paling dekat dengan kota Tawau, dan menjadi gerbang perdagangan dari dan ke Tawau.

Majelis Keselamatan Negeri Sabah Malaysia beberapa kali memberlakukan larangan masuk bagi kapal-kapal ikan milik warga Indonesia ke pelabuhan Tawau, Sabah, Malaysia. Tahun 2016 sudah dua kali bulan April dan bulan Oktober. Yang terakhirmereka memberlakukan larangan tersebut dengan alasan kapal-kapal ikan Indonesia tidak memenuhi persyaratan pelayaran internasional.Padahal mayoritas kapal kapal itu pemiliknya Tawau diidentifikasi di lambung kapal tulisan TW. Berkali kali juga pertemuan Indonesia dan Malaysia terjadi untuk membahas perdagangan di perbatasan. Paling sering pedagang yang tertangkap ketika berdagang ke Tawau, harus membayar denda.

.

Penutup

Kesenjangan ekonomi itu tampaknya membuat masyarakat Sebatik semakin sering berkunjung ke Tawau. Diibaratkan, di mana ada mall yang berisi pusat hiburan dan perbelanjaan serta segala kemudahan memperoleh segala kebutuhan, menarik semua orang untuk kesana, terutama kaum mudanya.Minimnya infrastruktur di Sebatik mempengaruhi pertumbuhan ekonomi, sebab industri pengolahan hasil pertanian dan perikanan belum terbangun. Tempat pelelangan ikan yang dibangun empat tahun yang lalu tidak pernah berfungsi. Sedangkan pemerintah Malaysia terus menggenjot pembangunan di wilayah-wilayah perbatasannya. Malaysia membangun berbagai sarana dan prasarana, mulai pusat niaga, industri pengolahan cokelat dan sawit, pabrik es, industri pengolahan ikan, rumah sakit, hingga tempat hiburanNamun tidak dapat dipungkiri bahwa posisi Sebatik khususnya desa Aji Kuning menjadi strategis bagi perdagangan lintas batas. Cateora, Philip R. dan John L. Graham, 2007 serta McLuhnan sepakat bahwa semua kegiatan ekonomi dan terintegrasinya kegiatan ekonomi satu negara dengan negara yang lain adalah disebabkan jaringan transportasi dan komunikasi. Perkembangan teknologi transportasi menjadi kekuatan bagi entegrasi ekonomi. Kekuatan jaringan transportasi terhadap kegiatan ekonomi sangat mendasar bagi studi-studi ekonomi. Dengan demikian posisi strategis desa Aji Kuning ditentukan oleh letaknya yang memungkin Aji Kuning memiliki jalur dan jaringan transportasi yang sangat menguntungkan. Aji Kuning menjadi desa transito berbagai komoditas perdagangan melintas batas, sekaligus menjadikan masyarakatnya hidup dalam lingkungan yang transkultural dan transnasional.

Revisi BTA Indonesia-Malaysia merupakan hal yang sangat penting dilakukan kedua negara, karena BTA yang ditandatangani pada 1970 sudah tidak dapat mengakomodasi aktivitas perdagangan perbatasan di wilayah perbatasan Indonesia-Malaysia, begitu Ni Made Ayu Marthini perwakilan Kementerian Luar Negeri Indonesia dalam siaran persnya, Jumat 14 Maret 2017 (Antara).Revisi harus memuat poin poin yang melindungi masyarakat perbatasan dari hubungan perdagangan yang tidak seimbang. Modal sosial dalam sentimen etnik dan budaya menjadi potensi dan peluang kerjasama yang bisa dibangun secara transkultural dan transnasional.

Pustaka

Asiwaju (1983) Borderlands Research: A Comparative Perspective. El Paso: University of Texas (Border Perspectives Paper 6) Center for Inter American and Border Studies, University of Texas

Cateora, Philip R. dan John L. Graham (2007) International Marketing, Mc Graw Hill, penj. Diana Angelica, Jakarta: Penerbit Salemba Empat

Cohen, Ronald (1978), ”Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology", Annual Review of Anthropology 7: 383 Palo Alto: Stanford University Press

Diddy Rusdiansyah (2013) Perlunya Perdagangan Lintas Batas Laut Dimasukan Dalam Revisi Border Trade Agreement (BTA) Tahun 1970 - Suatu Tinjauan Teoritis

Hastings, Donnan and Thomas M. Wilson, eds., Borderlands: Ethnographic Approaches to Security, Power, and Identity, pp. 21-34 (Lanham, MD: University Press of America).

Hastings, Donnan and Thomas M. Wilson (1999) Borders:Frontiers of Identity, Nation and State , Berg

Nordholt, Nico Shulte (2001) Indonesia, an nation-state in Search of identity and Structure, In Bijdragen tot de Taal land-en Volkenkunde, 157 no. 4 Leiden 881-901
Radcliffe –Brown, On Social structure, 1940

Plattner, Stuart (1989) Market and Marketplaces, dalam Economic Anthropology, Standford University Press.Plattner:1989)

Rudiatin, Endang (2012) Integrasi Ekonomi Lokal di Perbatasan (Suatu Kajian Ekonomi Masyarakat Desa Aji Kuning Pulau Sebatik-Nunukan Kalimantan Timur, disertasi Antropologi Universitas Indonesia

Ramli Dollah, AM Mohamad (2007) Malaysia-Indonesia Barter Trade: Opportunities and Challenges (Perdagangan Tukar Barang Malaysia-Indonesia:Potensi dan Cabaran) Journal of Southeast Asian Studies 12 (1)

Wadley, R. L and M. Eilenberg (2006) Vigilantes and Gangsters in the borderland of West Kalimantan, Indonesia. In State, People and Borders in Southeast Asia. A. Horstmann, ed., A Special Issue of Kyoto Review of Southeast Asia, Vol. 7.

KUMPULAN ABSTRAK LAINNYA

Bagian ini memuat abstrak-abstrak yang juga dipresentasikan dalam Konferensi 60 Tahun Antropologi Indonesia

1. Panel Gerakan Sosial

Ekspresi Politik dan Resistensi Sosial di Kalangan Pemuda: Studi Kasus Mobilisasi Massa dengan Konvoi Kendaraan Bermotor oleh Organisasi Kepemudaan Berbasis Partai di Kota Yogyakarta

Muhammad Arifin
Mahasiswa Program Doktor Departemen Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada
arifinsalam@yahoo.com

Abstrak

Ada banyak cara yang dilakukan para pemuda dalam menyalurkan aspirasi politiknya pada setiap moment pelaksanaan pesta demokrasi di Indonesia, baik pada tingkat lokal, misalnya pemilihan kepala daerah (bupati, walikota dan Gubernur), maupun pada pada tingkat pelaksanaan pemilihan anggota legislatif dan pemilihan presiden yang diselenggarakan secara nasional. Model partisipasi politik yang lazim adalah dengan ikut serta dalam pemilihan tersebut, ataukah menjadi anggota sebuah organisasi politik ataupun sayap (underbow) suatu partai politik tertentu. Yang menarik dari pesta demokrasi tersebut, khususnya di Kota Yogyakarta adalah bukan pada pada bagaimana pesta demokrasi dilakukan dan siapa yang yang berkontestasi, akan tetapi bagaimana para pemuda mengekspresikan sentiment dan pilihan politiknya menjelang pesta demokrasi (masa kampanye), dan resistensi sosial yang ditimbulkannya. Ada tiga hal yang akan diungkap dalam tulisan ini, pertama; bagaimana bentuk dan model ekspresi politik yang dilakukan oleh para pemuda Kampung Kauman, dan kedua; apa yang mereka ingin capai (ekspektasi) dari model dan cara ekspresi tersebut, ketiga adalah apa dan bagaimana resistensi politik terjadi dan berlangsung baik secara internal dalam organisasi kepemudaan, pada level organisasi politik maupun resistensi dengan masyarakat umum. Untuk mengungkap ketiga hal di atas, metode wawancara mendalam, observasi dan penelusuran laporan tertulis dalam mediacetak dan elektronik serta visualisasi peristiwa-peristiwa kampanye di Yogyakarta beberapa tahun terakhir menjadi pilihan utama dalam tulisan ini.

KataKunci: Ekspresi politik, Resistensi Sosial, Aspirasi Politik, Mobilisasi Massa.

Menjadi Orang Kulisusu:
Konstruksi dan Transformasi Identitas Masyarakat Kulisusu di Kabupaten Buton Utara

Nurlin
Dinas Parwisata dan Kebudayaan Kabupaten Buton Utara
muhammadnurlin@gmail.com

Abstrak

Fenomena identitas masyarakat Kulisusu di Buton Utara terbilang cukup unik. Jika dilihat dari segi kedekatan bahasa dan narasi asal-usul, orang Kulisusu tampak lebih dekat dengan masyarakat Tolaki, Bungku, Moronene, Wawonii, dan Mori. Namun dari segi politik (kekuasaan), orang Kulisusu lebih dekat dengan Buton dan Muna. Hubungan politik Buton dan Kulisusu berlangsung sejak 1610-1959, dimana Kulisusu menjadi salah satu kerajaan penyanggah (barata) kesultanan Buton. Sedangkan hubungannya dengan Muna berlangsung sejak 1959-2007. Pada periode ini, masyarakat Kulisusu menjadi bagian kekuasaan yang pusat pemerintahannya ada di pulau lain, Pulau Muna. Hal ini terjadi akibat polarisasi politik di kawasan ini. Persoalannya makna menjadi orang Kulisusu kini dihadapkan pada pilihan-pilihan: membangun identitasnya yang didasarkan pada narasi asal-usulnya, dari rumpun Tolaki dan Bungku, atau menjadi orang Buton dan orang Muna di mana mereka bernaung secara politik. Pilihan-pilihan identitas ini kemudian terpecahkan pada momen pemekaran Kabupaten Buton Utara tahun 2007. Pada momen politik itu, orang Kulisusu secara tegas menolak menjadi Muna, juga menolak menjadi Tolaki atau Bungku yang terhubung secara genealogis. Orang Kulisusu lebih memilih menjadi Buton. Hal ini menunjukkan bahwa konstruksi identitas orang Kulisusu lebih sangat dipengaruhi hubungan-hubungan politik daripada hubungan genealogis. Artikel ini bertujuan untuk membahas bagaimana konstruksi dan transformasi identitas orang Kulisusu dalam kaitannya dengan narasi asal-usul dan relasi-relasi politiknya di masa lalu.

Keywords: Orang Kulisusu, Konstruksi, Transformasi, Identitas, Kekuasaan

2. Panel Kemaritiman

Meliuk Di Antara Minyak dan Gas:
Studi Nelayan Trawl Delta Mahakam

Burhanuddin Gala
Mahasiswa Program Doktor, Departemen Antropologi, FISIP Universitas Indonesia
boergala@gmail.com

Abstrak

Studi ini terkait dengan kehidupan sehari-hari masyarakat nelayan yang bermukim maupun yang mencari ikan dan udang di sekitar wilayah Delta Mahakam, Kalimantan Timur, sebuah wilayah perairan dangkal yang menyimpan banyak potensi spesies ikan dan udang, dan juga yang di bawah permukaannya terkandung minyak bumi dan gas, dan selama puluhan tahun telah dieksplorasi oleh perusahaan minyak dan gas Internasional. Eksplorasi minyak dan gas dengan semua infrasatruktur pendukung yang dibangun di wilayah tersebut, telah menghadirkan banyak perubahan fisik dan perubahan kehidupan sosial budaya ekonomi masyarakat nelayan, khususnya nelayan trawl, yang telah sejak dahulu beroperasi di wilayah Delta Mahakam, berdampingan dengan para petambak. Banyaknya sumur gas dan minyak yang dibangun sepanjang wilayah Delta Mahakam, membuat areal tangkap nelayan trawl menyempit dan terbatas, di sisi lain, teknologi dan alat tangkap yang mereka gunakan selama ini, tidak memungkinkan untuk melakukan penangkapan lebih jauh ke wilayah laut. Adanya regulasi pemerintah terhadap pelarangan alat tangkap trawl semakin menyulitkan para

nelayan tersebut, karena peralihan dari satu alat tangkap ke alat tangkap lainnya tidaklah mudah, selain membutuhkan modal, pengetahuan/kecakapan, setiap alat tangkap juga memiliki spesifikasi, wilayah penangkapan dan jenis tangkapan yang berbeda-beda. Studi terkait dengan nelayan trawl dari perspektif Antropologi memperlihatkan tekanan yang dialami oleh para nelayan trawl di Delta Mahakam. Tekanan setidaknya berasal dari perusahaan internasional dan regulasi pemerintah dengan masing-masing relasi kuasa yang dimiliki, selain tentu saja tekanan kondisi alam yang senantiasa berubah di wilayah tersebut. Pada akhirnya menjadi menarik untuk kemudian melihat cara-cara yang dipergunakan oleh para nelayan untuk menyiasati dan berusaha keluar dari setiap tekanan, demi untuk mempertahankan kehidupan.

Contribution of Anthropological studies in Coastal/Fisheries Management: Indonesian Experiences

Dedi Supriadi Adhuri
Maritime Study Group, Research Center for Society and Culture, Indonesian Institute of Sciences
dediadhuri@hotmail.com

Abstract

This paper will highlight the contribution of Anthropology in the discourse and practice of the common pool resource management, particularly coastal/fisheries. In so doing, it will first review some theories on the common and looking at the position of Anthropological studies in this theory. I will argue that anthropology play an important role in correcting and complementing resource management theory that formerly developed by hard science. Second, referring the cases in Indonesia, I will show how anthropological studies have found traditional and community-based coastal/fisheries management practices. This, in turn, has shifted the perception of some government officers and Non-government activist in looking of community and their tradition in regard to marine resource management. In the last decade or so, I will also argue that, there is a growing trend both at the legal and practical levels toward the acknowledgment of the importance of community and their tradition in resource management. This is, in conclusion, a reflection of the importance of Anthropological studies for a better coastal/marine/fisheries resource management.

Keywords: Anthropology, Coastal/Fisheries Management, Indonesia.

A Gendered Analysis Of Fishing And Contribution To Food And Nutrition Security In A Rural Coastal Community In Eastern Indonesia

Emily Gibson*, Natasha Stacey, Dedi Adhuri and Terry Sunderland
*Charles Darwin University, Research Institute for the Environment and Livelihoods
emily.gibson@cdu.edu.au

Abstract

Rural coastal communities are often dependent on near-shore marine and coastal environments for their livelihoods, food and nutrition security, and well-being. At the same time, these environments are vulnerable to human pressures and ecological and climate change. In the Coral Triangle Region, efforts to conserve the region's unique biodiversity and secure livelihoods are driven by a crisis narrative, which purports to achieve food security through an ecosystem approach to fisheries management and marine protected area networks. However, recent reviews indicate that food and nutrition insecurity remain prevalent in rural coastal communities across the region. This PhD research aims to understand how men's and women's participation

in small-scale fisheries activities contribute to livelihoods and food and nutrition security in such communities. The research will use a pathways framework, comprising UNICEF's model of malnutrition and the Sustainable Livelihoods Approach, to explore the three ways in which fish contribute to livelihoods and food security and nutrition outcomes: consumption, income, and distribution. The research approach takes a broad view of food and nutrition security, beginning with an analysis of the food system of a maritime indigenous people, the Sama-Bajau, and will be guided throughout by a gender social relations analysis to provide a nuanced analysis of intra-household power relations and how these affect access to and control over fish, livelihood resources and governance processes, and interrelate with those at the community, market and state levels. The research will contribute to significant gaps in understanding of women's roles in small-scale fisheries activities in Indonesia and of the contribution of fish to food and nutrition security in rural coastal communities in eastern Indonesia. Finally, it is hoped that identification of the drivers of food and nutrition insecurity will support the development of gender-responsive natural resource management and food and nutrition policies across the region.

Disposisi Habitus dalam Budaya Sasi Laut dan Sasi Darat di Maluku

Faidah Azuz
Universitas Bosowa Makassar
ida_azuz@yahoo.com

Abstrak

Sasi bagi masyarakat Maluku adalah bentuk pengelolaan sumber daya alam yang berbasis adat dan oleh karenanya sasi hanya ditemui di negeri-negeri adat. Sebagai hukum adat sasi ditegakkan atas tiga prinsip yakni pelarangan mengambil hasil alam tertentu baik di darat maupun di laut (tutup sasi). Kedua, Pengambilan hasil hanya dapat dilakukan jika ada ijin dari pemuka adat (buka sasi), dan ketiga akan ada sanksi pada tiap pelanggaran. Pada perkembangan selanjutnya, budaya sasi mengalami reproduksi budaya yang saling berkelindan dengan disposisi habitus. Paper ini bertujuan menganalisis bagaimana posisi dan disposisi para pelaku sasi laut dan sasi darat. Pelaku sasi adalah pemuka adat sebagai pemegang kuasa sasi dan masyarakat sebagai peserta sasi. Kemudian akan dilakukan telaah disposisi aktor dalam ranah sasi. Untuk memperoleh data, paper ini menggunakan pendekatan kualitatif dalam paradigma poststrukturalis. Sebagai supporting teoretik diperoleh dari habitus (Bourdieu) dan pendekatan common pool resources dari Ostrom. Sumber data pada sasi laut berasal dari studi lapangan yang dikuatkan oleh berbagai kajian yang telah ada. Sementara khusus untuk sasi darat dilakukan pengamatan mendalam pada penerapan sasi tanaman pala di Negeri Morella Maluku Tengah. Hasil penelitian menunjukkan bahwa sasi laut secara tepat dapat dimasukkan dalam common pool resources dan selanjutnya aturan buka-tutup-dan sanksi sasi mengikuti apa yang disebut sebagai common role resources. Sasi tanaman pala, karena merupakan kepemilikan pribadi, tidak dapat dimasukkan dalam common pool resources secara langsung, tetapi melalui satu mata rantai yakni reproduksi budaya sehingga kepemilikan pala secara pribadi dapat terakumulasi dalam tangan pemegang kuasa sasi secara personal. Penerapan sasi tanaman pala didorong oleh dua hal yakni keharusan membiayai masjid sebagai respresentasi adat dan pemenuhan kebutuhan ekonomi. Ketika unsur masjid sebagai representasi adat digunakan maka sasi pala dapat dilihat sebagai common pool resources. Tokoh utama dalam penerapan sasi laut dan darat adalah tokoh adat. Pelaku ekonomi dalam sasi laut dapat berupa pemain tunggal yang berasal dari luar desa adat. Namun pada sasi pala, masyarakat setempat memberlakukan barrier sehingga hanya pelaku ekonomi desa setempat saja yang memperoleh kuasa sasi melalui penawaran lelang secara terbuka (sistem terbuka-tertutup). Hal ini berbeda dengan alih kuasa pengelolaan sasi laut yang dilakukan melalui kompromi antar pemuka adat dan pemerintah lokal di satu pihak dan pengusaha di lain pihak. Kajian ini berhasil menemukan kemungkinan pengembangan sasi seperti pada sasi tanaman pala yang lebih dinamis melalui sistem lelang terbuka-terutup sehingga peluang ekonomi dapat dinikmati oleh masyarakat lokal.

Kata Kunci: Habitus, sasi laut, dan sasi darat.

3. Panel Politik Identitas dan Multikulturalisme

Bahasa Melayu Menjawab Tantangan Multikulturalisme Di Pontianak (Tinjauan Sosiolinguistik)

Martina
Peneliti Muda Balai Bahasa Kalimantan Barat
aan_martina@yahoo.com

Abstrak

Bahasa merupakan alat komunikasi di dalam masyarakat. Fungsi bahasa sangat penting ketika seseorang berinteraksi dengan lingkungannya. Bahasa Melayu khususnya dialek Pontianak memegang peranan pentingdalam masyarakat. Dikatakan memegang peran penting karena bahasa Melayu ini dijadikan bahasa sehari-hari oleh berbagai etnis yang berdomisili di tersebut. Multikulturalisme yang ada tidak membuat mereka (selain etnis asli bahasa Melayu) berbeda dengan penduduk lokal. Namun, multikulturalisme dijadikan kekayaan yang saling melengkapi satu dengan yang lain. Masalah dalam kajian ini adalah bagaimana bahasa Melayu menjawab tantangan multikulturalime di Kota Pontianak. Metode yang digunakan adalah metode pemaparan atau deskriptif dengan pendekatan kualitatif. Teknik penjaringan data dengan observasi dan rekam. Hasil kajian ini menunjukkan bahwa bahasa Melayu mampu menjawab tantangan perkembangan global di dalam masyarakat meskipun memiliki etnisitas yang cukup tinggi. Keberhasilan tersebut dapat diamati dari penggunaan bahasa Melayu dialek Pontianak oleh setiap etnis yang berdomisili di kota tersebut. Penggunaan bahasa Melayu dialek Pontianak terlihat di setiap ranah kehidupan di dalam masyarakat, misalnya media televisi dan cetak.

Kata Kunci: Bahasa Melayu, Tantangan, Multikulturalisme

Sekolah Perempuan Desa di Kabupaten Gresik: Gerakan Sosial Pemberdayaan Perempuan dan Masyarakat Desa

Pinky Saptandari
Pengajar pada Departemen Antropologi FISIP Universitas Airlangga, Ketua Wilayah Selatan Asosiasi Antropologi Indonesia
pinky.wisjnubroto@gmail.com

Abstrak

Apakah perempuan desa dapat berkontribusi dan memberi warna dalam dinamika gerakan sosial di pedesaan, khususnya untuk mengatasi permasalahan sosial dan belenggu kemiskinan? Makalah ini mengangkat data yang dihimpun dalam penelitian tentang "Pencegahan Perkawinan Anak Melalui Pengintegrasian Pembangunan Pemberdayaan Perempuan dengan Pembangunan Keluarga". Penelitian dilakukan pada anggota Sekolah Perempuan Desa di desa Wringin Anom, Kabupaten Gresik. Dalam makalah ini penulis fokus pada gerakan sosial pemberdayaan perempuan dan masyarakat melalui aktivitas para anggota Sekolah Perempuan Desa di Kabupaten Gresik. Melalui proses penyadaran kritis dalam proses pembentukan Sekolah Perempuan Desa menjadi sarana pengesahan sosial kehadiran perempuan di ranah publik. Proses penyadaran kritis yang dilaksanakan dengan penanaman nilai-nilai kemanusiaan, penghargaan terhadap perbedaan, serta keadilan dan kesetaraan gender, membuat mereka sadar akan hak-haknya. Berkat kesadaran tersebut mereka memiliki kepercayaan diri dan memiliki kemampuan dalam mengatasi keliyanan mereka. Dalam tekanan budaya dengan ideologi patriarki yang sangat kuat, anggota

Sekolah Perempuan Desa mampu meningkatkan posisi tawar dalam wilayah domestik dengan membangun relasi yang setara dengan suami dan sekaligus membuat mereka memiliki kemampuan berkiprah diwilayah publik. Proses pendidikan melalui transformasi penyadaran kritis pada Sekolah Perempuan Desa di Kabupaten Gresikmenjadi kunci perubahan mendasar pada kelompok perempuan desa, yang membuat mereka dapat masuk dalam skema kebijakan jaminan sosial. Gerakan sosial melalui Sekolah Perempuan Desa memberi gambaran tentang komunitas perempuan yang mengalami proses pemberdayaan yang membuat mereka memiliki akses dan posisi tawar dalam pembangunan desa. Mereka bisa menembus berbagai kebijakan dan program pembangunan desa seperti program pemberdayaan ekonomi dan pendidikan. Mereka mampu meningkatkan ekonomi keluarga melalui pengembangan pertanian organik. Mereka juga merintis membuat majalah dan Radio Komunitas sebagai sarana komunikasi informasi dan edukasi bagi masyarakat pedesaan. Keberhasilan gerakan sosial pemberdayaan melalui Sekolah Perempuan Desa juga mampu mendorong perubahan kebijakan pada Pemerintah Kabupaten Gresik, dengan adanya alokasi anggaran untuk mengembangkan program pemberdayaan perempuan pada desa-desa lain.

Kata Kunci**:** Gerakan Sosial,Pemberdayaan Perempuan, Kesadaran Kritis, Transformasi Kultural.

4-5. Panel Transformasi Sosial dan Pembangunan

Menonton Pembangunan: Video Etnografi dan Proyek Pengentasan Ketimpangan di Indonesia

Aryo Danusiri
danusiri@g.harvard.edu

Sudah banyak diungkap mengenai manfaat media visual dalam praktek proyek-proyek pembangunan, terutama sebagai laporan visual. Ketimbang berbicara soal video hanya sebagai illustrative form, makalah ini akan mendiskusikan peran produksi video etnografi sebagai visual intervention dalam proyek pembangunan berdasarkan pengalaman-pengalaman yang nyata. Ada dua pengalaman yang akan dibagi, pertama keterlibatan saya dalam proyek pemberdayaan anak muda Suku Marind di Merauke (2004); kedua, proyek pembangunan rumah secara partisipatif paska Tsunami Aceh (2006). Menanggapi tantangan dari Mitchell (2005) untuk memikirkan image dalam kerangkan "pictorial turn", maka dalam analisis saya akan berargumen bahwa proyek pembangunan adalah peristiwa tontonan karena bertujuan untuk memproduksi image tertentu (image-making) mengenai ketimpangan dan proses penanganannya. Video etnografer bisa memiliki peran penting dalam produksi image-making pembangunan tersebut dengan membuat visible kompleksitas dalam proses tontonan tersebut.

Peran Praktek Antropologi di Dalam Perubahan Terencana

Farida Sondakh
Qualitative Evaluation Specialist di Unit Monitoring dan Evaluasi
Tim Nasional Percepatan Penanggulangan Kemiskinan, Sekretriat Wakil Presiden RI.
fssondakh@gmail.com

Abstrak

Peran antropologi dalam berbagai kegiatan, program, maupun lembaga-lembaga pembangunan masih menjadi tema yang sering dibahas di antara lulusan antropologi maupun mahasiswanya. Berbicara tentang peran antropologi, pertanyaan yang muncul adalah peran apanya? Orangnya kah? Konsep, teori, atau pendekatannya kah? Metode di dalam antropologi kah? Pengetahuannya tentang masyarakat Indonesia kah? Ataukah ketrampilan antropolog untuk melakukan pendekatan ke sejumlah orang yang diteliti atau

didampingi? Sebagai lulusan antropologi yang telah cukup lama bekerja di lembaga-lembaga pembangunan, saya ingin berbagi pengalaman tentang seperti apa peran antropologi di dalam kegiatan-kegiatan penelitian, monitoring dan evaluasi, sampai dengan penyusunan pedoman suatu program yang pada dasarnya adalah program perubahan. Peran itu terkadang lebih dominan di urusan metodologinya, terkadang berupa sumbangan pengetahuan tentang masyarakat, dan terkadang konsep maupun teori di dalam antropologi. Semua itu turut memberi kontribusi terhadap bagaimana rancangan studi atau rancangan monitoring dan evaluasi dibangun, bagaimana analisis dilakukan, juga berkontribusi pada penyusunan pedoman pelaksanaan program. Sebagai antropolog, kerja di lembaga-lembaga pembangunan seperti ini berarti kerja dalam sebuah tim yang terdiri dari sejumlah orang dari berbagai disiplin ilmu yang tentunya memiliki paradigma berbeda dalam melihat suatu gejala dan menerjemahkannya dalam analisis maupun perencanaan program. Bagaimana bekerja bersama di dalam tim seperti itu dan bagaimana antropolog menyesuaikan diri serta berkontribusi juga akan dibahas di dalam diskusi berbagi pengalaman ini. Salah satu hal yang juga ingin dibahas adalah bagaimana metode antropologi digunakan dalam mixed-method yang menjadi kebutuhan di lembaga-lembaga pembangunan dalam beberapa tahun terakhir. Selain itu, saya ingin membahas beberapa metode kualitatif yang digunakan di lembaga-lembaga pembangunan untuk kepentingan monitoring dan evaluasi yang memiliki akar dalam metode antropologi. Metode-metode seperti Reality Check Approach (RCA) , Most Significant Change (MSC) merupakan modifikasi atau setidaknya dipengaruhi oleh metode di dalam antropologi tetapi dimodifikasi menjadi lebih sederhana agar lebih bisa menjawab kebutuhan atas studi yang bisa dilakukan secara cepat dan memberi hasil yang cepat yang sangat dibutuhkan oleh lembaga-lembaga pembangunan yang perlu memberi rekomendasi maupun merancang suatu program dalam waktu cepat pula.Pembelajaran yang ingin dibagikan adalah kemampuan apa di dalam antropologi yang harus diperkuat untuk turut berkontribusi di dalam lembaga-lembaga yang aktif terlibat dalam program-program transformasi sosial, serta bagaimana antropolog harus menyesuaikan diri dan mendengar berbagai kebutuhan dari para pembuat kebijakan di lembaga-lembaga pembangunan tersebut.

‘Dari Teori ke Praktek’
Peran Pendidikan Antropologi dalam Membangun Kompetensi Lulusan sebagai Penelitidan Pelaksana Program Tanggung Jawab Sosial Perusahaan di Indonesia

[1]Meidia Pratama; [2] Erna Herawati
[1]Head of Community Development PT. Cirebon Energi Prasarana; [2] Pengajar Departemen Antropologi Sosial - FISIP Univesitas Padjadjaran
[1]meidia.pratama@cirebonpower.co.id; [2]e.herawati@unpad.ac.id

Abstrak

Sarjana Antropologi kini banyak yang bekerja sebagai praktisi dan peneliti dalam program tanggung jawab sosial perusahaan (Corporate Social Responsibility/CSR). Keterlibatan sarjana antropologi dimulai dari perencanaan, pelaksanaan, hingga monitoring program. Serta memiliki peranan di dalam memastikan semua rangkaian program sesuai dengan kebijakan pemerintah terkait tanggung jawab sosial perusahaan, sehingga program dapat mendatangkan manfaat bagi perusahaan dan masyarakat yang terlibat. Keterlibatan sarjana Antropologi di dalam program tanggung jawab sosial perusahaan, tidak terlepas dari dua faktor utama, yaitu : (1) kebijakan pemerintah Indonesia terkait tanggung jawab sosial perusahaan; (2) permintaan dan peraturan pasar terhadap produk yang dihasilkan melalui praktek bisnis yang bertanggung jawab dan berkelanjutan. Berdasarkan kedua hal tersebut, kebutuhan akan keterlibatan sarjana Antropologi semakin meningkat. Kebutuhan tersebut memiliki keterkaitan yang erat dengan kurikulum pendidikan Antropologi. Mata kuliah dalam kurikulum pendidikan Antropologi pada awalnya tidak spesifik bertujuan membangun kompetensi lulusan untuk menjadi praktisi dan peneliti dalam bidang pengembangan dan pemberdayaan masyarakat, termasuk CSR; berbeda dengan program studi lain, misal ilmu kesejahteraan sosial, yang telah menyediakan

mata kuliah khusus untuk membangun kompetensi lulusannya untuk bekerja dalam bidang tersebut. Mata kuliah terapan yang lebih sarat dengan praktek dibanding pemahaman konsep dan teori dalam bidang tersebut baru muncul dalam kurikulum Antropologi beberapa tahun terakhir. Alhasil, para sarjana Antropologi membangun kompetensi dalam pengembangan masyarakat ketika mereka mulai terjun dalam bidang tersebut. Mereka berupa merangkai semua teori dan metode yang pernah didapat di bangku kuliah secara mandiri. Berangkat dari pengalaman-pengalaman lapangan para sarjana Antropologi yang berkecimpung dalam bidang CSR, makalah ini membahas kebutuhan lulusan Antropologi yang kompeten dalam kegiatan pengembangan masyarakat, dengan mengambil contoh kasus CSR; dan peran pendidikan Antropologi dalam menjawab kebutuhan tersebut sekaligus dalam mengembangkan pendidikan dan ilmu Antropologi di Indonesia yang tanggap pada perubahan jaman. Pembahasan dalam makalah ini akan dibingkai dalam kerangka teori Bourdieu mengenai disposisi dan ranah sosial.

Kata Kunci : Disposisi, Sarjana Antropologi, Pendidikan Antropologi, Tanggung Jawab Sosial Perusahaan, Ranah Sosial

Memahami ‘Emik’ Dan ‘Etik’ Dalam Gerakan Konservasi Alam

Sundjaya

Abstrak

Sejak abad 19 hingga sekarang, konservasi alam merupakan salah satu ideologi global yang terus bergerak dalam aneka bentuk dan menelusur berbagai ruang-ruang sosial di berbagai belahan bumi. Landasan moral gerakan ini adalah menyelamatkan alam atau keanekaragaman hayati, sebagai ciptaan Tuhan, yang juga bagian dari kehidupan manusia. Moto bahwa manusia dapat hidup berdampingan dan harmonis dengan mahluk hidup lainnya di bumi ini mewujud dalam beragam program konservasi alam di seluruh dunia, baik pada isu-isu pembuatan kebijakan publik hingga praktek pengelolaan sumberdaya alam oleh masyarakat setempat. Aktor-aktor di dalam organisasi-organisasi seperti pemerintahan, lembaga swadaya masyarakat, korporasi maupun perguruan tinggi telah menjadi bagian dari penyebaran ide-ide pelestarian alam, bahkan membuatnya berkembang dari masa ke masa. Tulisan ini merupakan refleksi diri penulis, dengan latar belakang pendidikan ilmu antropologi, selama beberapa tahun bekerja pada isu-isu pelestarian alam di Indonesia. Dengan latar belakang tersebut, penulis mencoba memaparkan bagaimana gagasan global untuk melindungi dan melestarikan keanekaragaman hayati dan sumberdaya alam masuk ke alam pengetahuan dan mendapat respon beragam dari masyarakat setempat. Pada konteks ini, konservasi alam tidak lagi soal relasi antara manusia dengan alam di luar mereka, tetapi problem relasional antara manusia dengan manusia lain tentang ‘alam’ itu sendiri. Di titik inilah perspektif antropologi sesungguhnya berperan penting dalam mengkaji respon-respon yang muncul dan akhirnya mempengaruhi strategi konservasi alam di tengah masyarakat setempat, khususnya di Indonesia. Dalam tulisan ini dijelaskan bagaimana konsep ‘emik’ dan ‘etik’ dalam antropologi, setidaknya berdasarkan pengalaman penulis, berpengaruh dalam memahami interaksi antara gagasan global dengan pengetahuan-pengetahuan kultural masyarakat setempat tentang alam.

Kata Kunci: Konservasi Alam, Antropologi, Emik-Etik

Older People's Empowerment: Training For Improving Skills Of Older Persons

Vita Priantina Dewi
Centre for Ageing Studies, Universitas Indonesia
vitapriantinadewi@yahoo.com

Abstract

Background. The number of elderly people in Indonesia is estimated to increase from 21.4 million in 2010 to 79.8 million in 2050. A study found that the proportion of Indonesian elderly who were still active in the family and community were relatively high. Thus, programs emphasizing community participation are encouraged to enable older persons to continue contributing to the family, society and country. One of the programs is a training for older people. **Aim**. The aim of this training was to enhance the opportunity for older people to improve their skills and knowledge on handicraft production. **Results.** The participants were aged 60+. This training was conducted in Citengah Village, Sumedang, West Java. The method were non-formal and informal patterns of learning, small scale study and 30 participants were involved. A training module was developed at the beginning of this training activity. It started with a pre-test and ended with a post-test in order to find out whether there was an increase in participants' knowledge and this was confirmed. It was also found that a direct engagement of older learners was crucial in creating a sustainable training environment. **Conclusion.** Training in the later life of older persons is important for self-improvement and it can give impact to quality of life of the elderly. Therefore, such training should be implemented.

Key Words: Community, Participation, Training, Older Persons, Quality Of Life

Tengok Bustaman, Seni Sebagai Metode Intervensi Sosial

Ahmad Khairudin
Mahasiswa Pascasarjana Antropologi FISIP Universitas Indonesia
mbuh.adin@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini hendak melihat upaya warga kampung kota (urban) di Bustaman, Semarang memaknai kembali ruangnya dengan menggunakan ekspresi seni. Dua tahun sekali Warga Kampung Bustaman melakukan kegiatan 'Tengok Bustaman'. Kegiatan berupa pameran seni visual ini mulanya diinisiasi Kolektif Hysteria, kelompok seniman yang fokus pada isu perkotaan dan budaya visual, pertama kali diadakan tahun 2013. Pameran ini sendiri sudah berlangung selama 3 kali dalam kurun waktu 2013-2017 dengan tema-tema yang berbeda. Metode kerjanya sederhana, Kolektif Hysteria melakukan riset pengetahuan keseharian tentang sejarah kampung dan hal-hal yang dipercayai warga di kampungnya. Setelah data dikumpulkan, curator mengundang para seniman untuk bekerja membuat karya berbasis data dengan berkolaborasi bersama warga. Seni akhirnya tidak hanya menjadi ekpresi elitis sang seniman tetapi juga bersentuhan dengan isu-isu riil di kampung, termasuk tata ruang, pemulihan solidaritas sosial, dan juga aktivasi organ-organ sosial yang ada di masyarakat. Hal-hal itulah yang sebenarnya diupayakan Kolektif Hysteria dan warga Kampung Bustaman 5 tahun terakhir ini. Penelitian ini ingin melihat sejauh mana keberhasilan metode yang dikembangkan oleh Kolektif Hysteria dan warga Kampung Bustaman untuk meningkatkan kesadaran mereka atas keruangan dan tempat tinggalnya. Juga bagaimana karya-karya seni yang hadir di sana diterima serta diperlakukan

Kata Kunci: Seni, Intervensi Sosial, Pemberdayaan Masyarakat, Partisipasi

Refleksi Kesejarahan Dalam Proses Integrasi Kaum Alawiyyin Di Kepulauan Maluku

Ikhtiar Hatta
konaumerisme@yahoo.com

Abstrak

Tulisan ini mengetengahkan tentang refleksi kesadaran sejarah dalam proses integrasi kaum Alawiyyin sebagai komunitas diaspora di tengah penduduk lokal di kepulauan Maluku. Proses integrasi bagi komunitas diaspora seringkali dianggap sebagai sesuatu yang sangat sulit terjadi kecuali pertama, telah menjalani perkawinan keluar dari kelompoknya dan identitas leluhunya dari garis asing semakin memudar atau bahkan hilang. Kedua, mudahnya proses integrasi juga diasumsikan dapat terjadi jika terdapat kesamaan identitas lain misalnya kesamaan sebagai penganut agama Islam seperti yang terjadi pada orang Arab Hadrami yang datang ke Nusantara. Namun kedua asumsi tersebut tidak cukup kuat karena banyak kasus identitas agama yang sama tetapi tetap membuka ruang disintegrasi, seperti antara syiah, wahabi dan ahlussunnah yang berpotensi disintegrasi, begitu juga dengan perkawinan faktanya kaum Alawiyyin masih mempertahankan perkawinan endogami tetapi tidak cukup mengganggu hubungan sosial dengan penduduk bumiputera. Sejarah juga telah mencatat ketika kaum diaspora lainnya yang masuk melalui pendekatan perang, hubungan perdagangan, dan kekuasaan yang sangat hegemonik alih-alih menciptakan integrasi justeru seringkali berdampak pada resistensi. Dengan menggunakan perspektif historisitas atau kesadaran kesejarahan penelitian ini menemukan gejala bahwa kaum Alawiyyin dalam mengawali dan membangun integrasi menjadi lebih solid antara yang asing dan lokal tidak melalui sesuatu yang sifatnya populer seperti di atas tetapi melalui kerangka prinsip relasi "diaspora akhlak" yang diwariskan leluhurnya sejak dari Rasulullah Muhammad SAW melalui Tariqah Alawiyahnya. Berdasarkan prinsip "diaspora akhlak" itulah proses inkluasi dijalankan dalam membentuk komunitas muhibbin, jamaah, dan juga relasi-kuasa patronase dalam membangun keyakinan esoterisnya, dan secara umum gejala tersebut saya menyebutnya sebagai gejala teosentris, suatu gejala relasi sosial yang berpusat pada Allah SWT.

Penelitian Tindakan Terhadap Upaya Regenerasi Pembuat Kaghati Roo Kolope di Desa Adat Wale—ale, Kecamatan Tongkuno Selatan, Kabupaten Muna

Wa Ode Sifatu
Dosen Antropologi Universitas Haluoleo
sifawaode@yahoo.co.id

Abstrak

Tujuan penelitian tindakan ini adalah menemukan hambatan dan solusinya terhadap upaya regenerasi pembuat Kaghati roo kolope (layang—layang) dari La Ode Pomusu kepada murid sekolah. Teori untuk membaca data adalah pemikiran Foucaulttentang wacana, dengan metode etnografi. Hasil penelitian: (1) Masyarakat telah menghilangkan bahan baku, namun mereka sangat antusias menyaksikan anak—anak berlatih membuat Kaghati; (2) Ketika guru—guru Sekolah Dasar (SD) menutup komunikasi dengan panitia pelaksana, kepala desa memindahkannya ke Sekolah Menegah Pertama (SMP) Negeri 2 Tongkuno Selatan; (3) SMPN 2 menyediakan waktu, tempat dan peserta pelatihan, namun hanya 10% guru SMPN 2 berpakaian olah raga singgah sebentar menyaksikan murid berlatih; (4) Pelatih memotivasi: "peserta yang mampu

mengudarakan Kaghati buatannya akan saya undang menemaniku dalam acara festival layang—layang nanti"; (5) Seorang staf administrasi SMPN2 mengikuti pelatihan dan menanam seluruh bahan bakunyadari panitia di lahan Galampano Saha sesuai hasil musyawarah adat. Kesimpulan: kongregasi, kontestasi, dan konflik wacana Foucault bolak—balik pada kelompok setingkat dan atasan langsung kepada bawahan, sedangkan pada guru—guru sekolah saat ini berpatokan kepada ototritas politisi yang sedang berkuasa. Implikasi: ilmuwan menggerakkan akal budi menuju transformasi sosial masyarakat tergantung pada otoritas politisi lokal. Rekomendasi: sebaiknya pemerintah lokal menjalankan amanah selain untuk partai politik, juga untuk kemaslahan masyarakat.

Kata-Kata Kunci: Hambatan, Regenerasi Pembuat Kaghati Roo Kolope, Solusi, Wacana

60 Tahun Antropologi Indonesia

Membentang Layar, Merancang Arah: Catatan Penutup

Pidato kunci yang disampaikan oleh Dr. Kartini Sjahrir pada pembukaan Konferensi 60 Tahun Antropologi Indonesia penting untuk disimak. Ia mengingatkan agar para ilmuwan antropologi tidak hanya "duduk nyaman" di dalam kepompongnya, tapi juga harus keluar dari kelompongnya, menjelma kupu-kupu yang beraneka ragam warna dan terbang kemana-mana. Metafora yang disampaikan Dr Kartini tersebut penting untuk kita refleksikan dalam usia 60 Tahun Antropologi Indonesia ini, yang disebutnya sebagai "usia yang matang". Menurutnya, para ahli antropologi masa kini tidak lagi hanya mengkaji masyarakat-masyarakat sederhana, tetapi juga masyarakat kompleks dan kompleksitas itu sendiri.

Sebagai bagian dari ilmu sosial budaya, dan juga institusi ilmu sosial budaya di Indonesia, antropologi tentu memiliki riwayat yang tidak singkat. Sebagaimana yang disampaikan Kartini dalam pidato kuncinya tersebut, memperbincangkan antropologi sebagai entitas keilmuan dan institusi di Indonesia adalah dimulai dari zaman kolonial, awal kemerdekaan, Orde Baru, dan Masa Reformasi. Pada masing-masing masa tersebut, antropologi memiliki kisah dan kiprah yang panjang. Pada masa Orde Baru misalkan, Profesor Koentjaraningrat yang juga dikenal sebagai Bapak Antropologi Indonesia, besar peranannya dalam turut menyumbangkan pemikiran dan analisisnya untuk kepentingan pembangunan pada waktu itu. Di masa kini, tentu semakin banyak ilmuwan-ilmuwan antropologi dengan beragam minat kajian, diharapkan melanjutkan kiprah dalam membangun bangsa dan negara.

Antropologi menyandarkan tradisi akademiknya pada temuan-temuan empirik dan mikro dari hasil penelitian-penelitian lapangan. Inilah yang membedakan dari disiplin-disiplin ilmu sosial yang lain, sekaligus menjadi karakter kuat dari ilmu ini, yaitu kekuatannya dalam menganalisis suatu gejala karena didasarkan pada temuan empiris. Melalui metode etnografi antropologi sosial-budaya yang mengkaji hal-hal mikro sebenarnya sedang mengungkapkan hal yang lebih besar. Etnografi itu sendiri dari masa ke masa juga mengalami transformasi sesuai perkembangan empirisnya.

Sebagian besar makalah dalam prosiding ini bersumber dari penelitian etnografi. Penelitian etnografi bukan sekadar upaya menggali data atau informasi dari para informan, melainkan ketika berupaya memberikan solusi-solusi atas permasalahan yang terjadi pada kehidupan bangsa dan negara ini.

Ada tiga hal yang saling berkelindan—yang tercermin dalam prosiding ini—ketika kita memperbincangkan antropologi. Pertama, antropologi sebagai ilmu dan sebagai institusi pendidikan yang "mengelola" bidang ilmu tersebut. Sejarah antropologi di Indonesia yang diawali ketika Profesor Koentjaraningrat mendirikan Jurusan Antropologi di Universitas Indonesia pada 1957 (kini disebut sebagai Departemen), pendidikan

antropologi telah ada di berbagai universitas lain di Indonesia baik sebagai departemen maupun program studi. Hal ini mencerminkan bahwa semangat untuk menyebarluaskan dan menekuni antropologi itu tidak pernah surut. Para sarjana antropologi kemudian menyebar ke berbagai bidang pekerjaan juga semakin meneguhkan bahwa antropologi semakin hari semakin berkembang, baik dari segi keilmuan maupun praktikal.

Kedua, seiring waktu kajian antropologi semakin beranekaragam, yang antara lain dikembangkan menjadi mata kuliah-mata kuliah di departemen antropologi di berbagai universitas di Indonesia, semisal, mulai dari kajian lingkungan, agama, pedesaan, perkotaan, kemiskinan, politik identitas, hingga kajian-kajian yang berkaitan dengan dunia maya. Makalah-makalah dalam prosiding ini merupakan sebuah contoh yang mencerminkan beragamnya minat para sarjana antropologi di Indonesia. Di usianya yang ke-60 tahun ini, tantangan antropologi untuk terus berkontribusi tentu memiliki narasi sendiri. Gejala perubahan dan kondisi sosial budaya yang semakin dinamis menuntut antropologi di Indonesia untuk semakin peka dan cepat dalam merespon gejala-gejala tersebut, namun tentu dengan tetap menyandarkan tradisi pada prinsip yang menjadi jati dirinya.

Ketiga, sarjana antropologi Indonesia semakin banyak mengkaji dan berkiprah turut mencari solusi bagi masalah-masalah praktis seperti kebhinekaan dan keadilan di tanah air. Makalah-makalah pada panel-panel bertema perubahan sosial-budaya dan pembangunan menunjukkan bahwa antropologi melalui etnografi mampu secara peka menangkap “suara-suara yang datang dari bawah”. Dalam konteks ini antropologi berpeluang menyuarakan besar suara-suara emik melalui berbagai mode etnografi, baik berupa tulisan maupun visual.

Sebagaimana yang tercermin dalam judul catatan penutup ini, departemen-departemen antropologi dapat dimetaforkan sebagai perahu layar. Dengan layar, kita dapat memilih kearah mana perahu akan berlayar. Perahu antropologi akan selalu ada, siap membentang layar, turut menanggapi dan menemukan alternatif solusi bagi masalah-masalah sosialbudaya bangsa yang semakin kompleks pada masa depan.***